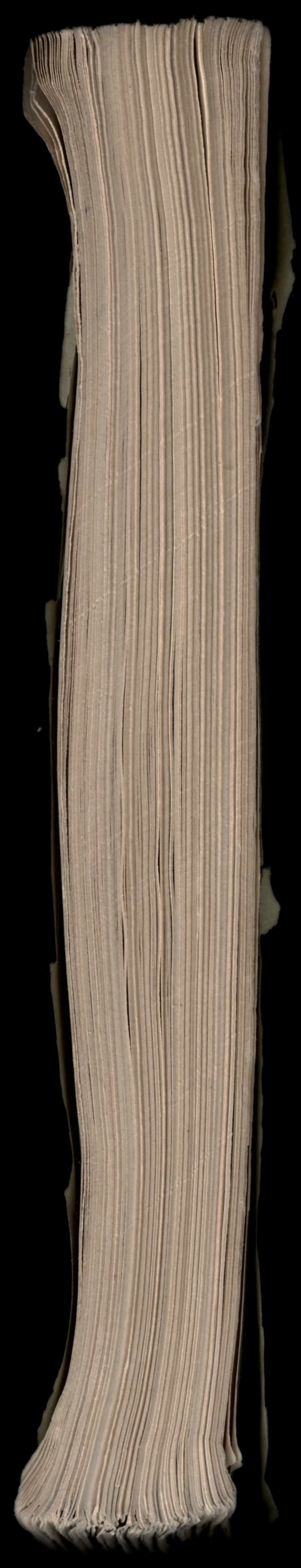


57.824
C.L. NOIZET
MELANGES
DE
PHILOSOPHIE
CRITIQUE



MÉLANGES

DE

PHILOSOPHIE CRITIQUE

PAR

LE GÉNÉRAL NOIZET



PARIS
HENRI PLON, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
RUE GARANCIÈRE, 10

1873

MÉLANGES PHILOSOPHIQUES



PARIS. — TYPOGRAPHIE DE HENRI PLON, 8, RUE GARANCIÈRE.

MÉLANGES

DE

PHILOSOPHIE CRITIQUE

PAR

LE GÉNÉRAL NOIZET



PARIS

HENRI PLON, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

RUE GARANCIÈRE, 10

—

1873

AVANT-PROPOS

AVANT-PROPOS

De tout temps la question de l'origine du mal a vivement occupé et impressionné l'esprit humain. Les peuplades, dans l'enfance de l'humanité, ont dû la trancher en remplissant le monde de bons et de mauvais génies qui présidaient à tous les événements extérieurs et qui guidaient ou inspiraient toutes les actions des hommes. Ces croyances simples et naïves étaient tellement conformes à notre nature, qu'elles ont traversé les siècles sans, pour ainsi dire, s'altérer. On les retrouve encore chez tous les peuples ignorants et sauvages, et dans les nations même les plus civilisées, la masse la plus nombreuse, guidée presque exclusivement par les instincts que lui a donnés la nature, et ne différant guère des hommes primitifs que par quelques signes extérieurs et par un développement industriel presque machinal, a continué à se laisser entraîner aux mêmes idées. Toujours elle a peuplé la terre d'esprits protecteurs ou malfaisants auxquels elle a donné mille noms et mille attributions diverses, selon les temps et selon l'esprit particulier de la religion du pays. Cette religion elle-même, tout en s'épurant avec les siècles, n'a jamais pu résister à l'influence des opi-

nions régnantes, et l'on a vu chez les Égyptiens, chez les Perses, et en général chez la plupart des Orientaux, les religions officielles fondées sur la croyance à deux esprits rivaux; l'un auteur du bien et l'autre instigateur du mal, éternellement en guerre entre eux, bien que le génie du mal dût céder à la puissance supérieure de son ennemi. Si les institutions de Moïse, malgré l'existence de Satan, ne reconnaissent qu'un Dieu unique, on ne saurait dire que le peuple juif, imbu des croyances des Égyptiens et des peuplades asiatiques qui l'entouraient, fut fidèle à ce dogme, puisque sans cesse il fallait que ses prophètes le rappelassent à l'observation de la loi religieuse, dont il ne suivait guère que les pratiques matérielles et superstitieuses.

Les anciens peuples de la Grèce, que leur heureux génie conviait plus à la joie qu'à la terreur, avaient résolu la question du mal d'une tout autre manière. Il leur répugnait sans doute d'entretenir dans leurs foyers des génies malfaisants; mais ils s'étaient créé des dieux à leurs propres images. Ils les avaient doués de toutes les passions qui embellissent la vie ou qui affligent l'humanité. Le bien et le mal existaient donc en même temps chez ces dieux, quoique la justice dût à la fin reprendre son empire, et la vie humaine, bonne ou mauvaise, n'était dans tous les cas qu'une imitation de celle de leurs divinités.

Cependant, si telle était la religion légale et populaire, l'esprit subtil des philosophes ne pouvait se contenter des puérilités de la mythologie, et, sans oser la combattre en face, l'école cherchait à établir en dehors de la religion admise quelque système général plus com-

patible avec la raison. C'est ainsi que du temps d'Anaxagore, ou même antérieurement, on vit se produire l'opinion qui attribuait l'origine du mal à l'existence de la matière; et cette opinion, plus ou moins altérée ou masquée, perce encore dans tous les systèmes qui se sont succédé dans les écoles grecques jusqu'au triomphe du christianisme. Quant à ce dernier, tel qu'il nous a été transmis, on peut dire qu'il porte des traces bien évidentes des systèmes qui l'ont précédé, quoiqu'il s'en éloigne sur les points les plus importants.

Je ne parlerai pas de ses rapports éloignés avec la mythologie grecque, mais je ferai remarquer que la conception de Satan, instigateur du mal, ne diffère de la croyance orientale des deux génies qu'en ce que celui-ci, au lieu d'être indépendant de Dieu, est sa propre créature; en sorte qu'en dépit de tous les sophismes qu'on peut accumuler, Dieu même se trouverait l'auteur du mal, contrairement toutefois à sa propre volonté. En second lieu, il n'est pas un prédicateur chrétien qui n'attribue à l'influence de la matière le débordement des passions humaines, et qui ne présente le détachement des choses terrestres, l'aspiration au pur esprit, comme la voie la plus assurée du salut. Qui cependant, dans la même doctrine, a créé cette matière si funeste à l'humanité? N'est-ce pas encore Dieu? Et ne semblerait-il pas résulter de ce nouveau point de vue que c'est toujours Dieu qui est l'auteur du mal? Une semblable conclusion ne saurait être admise par aucune religion. Aussi le christianisme tient-il prête une autre solution qui lui a été transmise par le judaïsme, d'où il tire sa naissance.

Dieu a créé l'homme bon, mais libre. Cet être a abusé

de sa liberté, a enfreint les lois de son Créateur et est ainsi devenu l'auteur du mal, c'est-à-dire de tout ce qui est opposé à la volonté de Dieu, et qu'on nomme le péché. Bien plus, pour justifier, semble-t-il, les misères qui accablent l'humanité et qui tombent aussi souvent sur l'innocent que sur le coupable, sur l'enfant qui vient de naître que sur le vieillard qui a supporté les épreuves de la vie, un dogme tiré de la Bible des Juifs nous dit que tout homme est né avec un péché originel, péché d'orgueil et de désobéissance commis par notre premier père, et dont les douleurs de cette vie ne sont que l'expiation.

Est-il étonnant que la philosophie moderne, celle même qui admet la mission divine de Jésus, rejette une telle croyance, qui laisse toujours l'existence du mal à la charge de Dieu? Car, en créant le premier homme, l'intelligence infinie ne pouvait ignorer l'usage qu'il ferait de sa liberté, et son but, qui ne pouvait être que bon, se trouvait manqué dès l'origine. Pourquoi persister alors dans une création mauvaise et qui devait être anéantie, sauf une imparfaite exception, quelques siècles après, par un déluge universel? Cette objection, et mille autres qu'il est si facile d'y ajouter, se sont opposées à ce que la philosophie proprement dite pût accepter sur ce point la solution du christianisme, surtout avec son enfer éternel pour des erreurs ou, si l'on veut, des crimes dont l'homme, après tout, ne saurait être seul responsable.

La philosophie officielle, celle qui fait l'objet de l'enseignement public, se refuse le plus souvent à aborder la question du mal, qu'il lui paraît impossible de résoudre. Les plus hardis penseurs nient l'existence même de ce

mal; comme s'il ne suffisait pas de la moindre souffrance physique ou morale pour la constater. La plupart des autres se taisent, ou se bornent à dire qu'il est des mystères dont la pénétration est interdite à l'esprit humain. De nos jours cependant, quelques esprits sérieux, en remuant d'anciennes croyances ou plutôt d'anciens systèmes qui de temps à autre ont reparu dans les siècles passés, ont essayé de reprendre cette question, qu'ils croient avoir résolue en la déplaçant. La partie la plus facile de leur œuvre était de critiquer les systèmes de leurs prédécesseurs, et particulièrement de démontrer combien était inadmissible le dogme chrétien du péché originel et de l'éternité des châtiments, après une épreuve aussi transitoire et aussi incomplète que celle du passage des âmes dans les corps périssables des hommes sur cette terre. Partant de l'immortalité des âmes, ils en ont conclu, sinon leur éternité, du moins une préexistence plus ou moins longue; et, comme l'immortalité ne saurait leur avoir été donnée pour la courte épreuve qu'elles font sur cette terre, grain de sable imperceptible au milieu des myriades de mondes qui remplissent l'univers, ils admettent qu'elles subissent plusieurs vies, soit sur notre globe terrestre, soit dans d'autres mondes pires ou meilleurs, où elles sont envoyées pour expier des fautes antérieures ou pour être récompensées de leurs vies précédentes, jusqu'à ce que, complétement purifiées de toutes souillures, elles puissent jouir auprès de Dieu de la béatitude éternelle.

Ce système, mêlé de considérations astronomiques parfaitement exactes sur la pluralité des mondes, n'est après tout qu'une rêverie, produit de la seule imagination de ses auteurs et embellie par un style coloré; mais,

en définitive, il ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre. Car, en supposant qu'il rende effectivement compte de l'inégalité du sort des hommes et qu'il justifie leur misère ici-bas par la juste expiation de péchés commis dans une précédente vie, il resterait toujours à faire voir, en remontant à la première de ces vies, comment une âme créée par un Dieu parfaitement intelligent et infiniment puissant, a pu faire usage de sa liberté pour se révolter contre son Créateur. Les savants promoteurs de ce système de métempsycose rejettent, comme indigne de la bonté et de la justice de Dieu, la légende de notre Adam terrestre; comment dès lors peuvent-ils en admettre une analogue pour la première créature raisonnable, soit de cette terre, soit d'un monde plus heureux? L'existence du mal, qu'elle ait eu son origine ici-bas ou dans un autre monde, est également incompatible avec l'idée qu'on peut se faire d'un Dieu juste et bon, infiniment puissant, et créateur absolu de l'univers avec tout ce qu'il renferme. La solution de l'existence du mal est donc encore à rechercher.

Je ne m'arrêterai pas à celle qu'en désespoir de cause quelques philosophes ont cherché à faire adopter et qui consiste, comme je l'ai dit, à nier cette existence en l'absorbant dans l'harmonie parfaite de la création. Il n'y a là, à la rigueur, qu'un malentendu. J'appelle mal toute souffrance ou toute peine que j'éprouve, tout trouble ou toute tendance au trouble dans l'ordre de la création, et c'est ce mal, bien réel en lui-même, produit sous l'empire d'un Dieu infiniment bon et puissant, dont je cherche à trouver l'explication que la philosophie d'aucune des écoles modernes n'est capable de me donner.

Cependant les systèmes de philosophie dont la connaissance est parvenue jusqu'à nous sont si nombreux, qu'il serait étonnant qu'aucun ne s'approchât assez de la vérité pour renfermer, implicitement au moins, la clef du problème. On en trouve en effet deux chez les anciens qui attaquent directement la question et semblent propres à la résoudre. Le premier est celui des deux puissances spirituelles, qui fournirait une explication complète s'il était possible d'admettre cette simultanéité de puissances intelligentes se faisant équilibre, et si un esprit intelligent et puissant pouvait être mauvais, c'est-à-dire avoir une action en opposition avec l'intelligence parfaite. Il ne résout donc une contradiction apparente que par une absurdité que la philosophie moderne a mille fois raison de répudier. Mais il est un autre système qui ne saurait encourir le même reproche : c'est celui qui attribue le mal à l'existence et à l'influence de la matière, et qui, comme je l'ai dit, apparaît plus ou moins déguisé dans tous les systèmes qui ont suivi celui d'Anaxagore. Si jamais il n'a pu prendre la prépondérance qui devait lui appartenir, c'est que les anciens, bien moins encore que les philosophes modernes, n'ont su se créer des notions un peu nettes sur la matière et sur l'esprit; spiritualisant plus ou moins la première et matérialisant plus ou moins le second. Mais, en rendant à chacune de ces deux substances son caractère ou ses attributs essentiels, tout nuage peut enfin disparaître et la vérité se montrer dans toute sa simplicité et dans tout son éclat. Telle est du moins la thèse que je me propose de soutenir dans mes écrits en me posant franchement comme dualiste.

Le *dualisme,* ce mot seul éveille chez la gent dévote ou philosophique l'indignation ou l'ironie. « Il est superflu, s'écrie-t-on, d'examiner sérieusement un système philosophique qui prend une telle devise. C'est le manichéisme qui veut renaître, et depuis longtemps une pareille doctrine n'obtient que le mépris qu'elle a toujours mérité. »

Manès, philosophe hérésiarque, né au commencement du troisième siècle, avait cherché à rallier la religion ancienne de Zoroastre au christianisme, et admettait à côté de Dieu un génie malfaisant, d'où il faisait procéder la matière, cause secondaire du mal. Ce système, compliqué d'une foule de conceptions imaginaires, ne différait du vrai christianisme, dans son esprit général, qu'en ce que Satan, au lieu d'être une créature dégénérée de Dieu, était une puissance coéternelle, et que, tandis que Dieu avait créé les âmes et était l'auteur de la lumière et du bien, lui avait enfanté au contraire les ténèbres et la matière. Ainsi, tout en reconnaissant l'incarnation de Jésus, fils de Dieu, il était le continuateur de la religion des mages; double caractère qui lui a été funeste. Car, martyr de sa foi par l'intolérance du souverain de son pays, il est resté un objet d'aversion et d'horreur dans toute la chrétienté, bien que cependant, à l'origine, il y eût compté de nombreux partisans. Je n'essayerai pas, après saint Augustin et tant d'autres, de réfuter d'aussi fausses doctrines, qui n'ont plus en Europe un seul partisan. Ce serait vouloir combattre une ombre; mais je demanderai quel rapport, en dehors du nom de dualisme, il existe entre la doctrine insensée du manichéisme et la mienne.

Je ne reconnais qu'un Dieu unique, qui crée, qui dirige et qui gouverne le monde; mais, au lieu de lui faire créer la matière, qui n'est que *le possible* des corps, j'admets avec Anaxagore, avec Aristote et bien d'autres, qu'elle lui est coéternelle. C'est là ce que je me suis proposé de soutenir, et c'est là ce que mes contradicteurs ont à combattre. Quant au manichéisme, il n'a rien à voir dans une telle controverse, et les philosophes, moins que personne, en devraient ici prononcer le nom. Car on ne saurait admettre qu'ils ne connaissent pas bien à fond en quoi consiste ce système. Existât-il d'ailleurs quelque analogie entre lui et celui que je propose, cette analogie ne devrait pas suffire pour faire rejeter ce dernier, lorsqu'il présente en même temps d'importantes et de capitales différences.

Dès l'année 1863, j'ai développé complétement mon système dans un ouvrage en deux volumes, sous le titre d'*Études philosophiques*, qui, sur le rapport du savant M. Franck, a été accueilli avec quelque indulgence par l'Académie des sciences morales et politiques. Mais cet ouvrage, bien qu'apprécié par un certain nombre de bons esprits, n'a trouvé que peu de lecteurs. Pouvant attribuer en partie cet insuccès à la répugnance du public pour un livre sérieux aussi considérable, j'ai concentré, en 1872, toute la partie métaphysique de mon système dans un mince opuscule de cent trente pages dont la lecture ne saurait être fatigante. Mais, jusqu'à présent, il ne paraît pas que cette seconde publication doive se répandre beaucoup plus que la première. L'indifférence, ou même l'éloignement du plus grand nombre des lecteurs pour les questions métaphysiques, et le parti pris de l'école philosophique

régnante de ne pas sortir du cercle d'idées dans lequel elle s'est enfermée, m'expliquent le peu d'empressement que le public met à me lire. Car je ne puis y voir la condamnation d'un système ignoré et qui, par conséquent, n'a pas été jugé. Ce système cependant, qui s'éloigne de ceux qui ont jeté quelque éclat jusqu'à ce jour, et qui les touche tous néanmoins par quelques points, sans être éclectique, me paraît approcher plus qu'aucun d'eux de la vérité et faire faire à la métaphysique un pas bien marqué. Ma conviction est si entière à cet égard, que, malgré les déceptions que j'ai pu éprouver, je ne désespère pas encore d'appeler l'attention des penseurs sur mes idées, afin qu'étudiées, comprises, épurées et complétées par quelque esprit supérieur, elles fassent enfin de la philosophie une science arrêtée et pratique. Je me décide donc à faire une nouvelle et sans doute dernière publication, où mes idées, éparses dans diverses notices, sont présentées sous une forme propre à exciter du moins l'attention de quelques philosophes éminents, puisque je m'attaque corps à corps à plusieurs d'entre eux. S'ils ne daignent pas me répondre, je me résignerai à attendre le jugement de leurs successeurs, qui sera pour moi celui de la postérité. Car je n'ai plus que quelques jours à vivre, et je mourrai avec la ferme persuasion qu'un temps viendra où mon système servira de base à une nouvelle philosophie.

Mes idées, ai-je dit, sont disséminées dans les diverses notices de ce volume, et, bien que ce qui concerne particulièrement la métaphysique soit condensé dans le mémoire intitulé *le Dualisme,* dont je donne une réimpression, il peut être utile, pour guider le lecteur et pour lui éviter la peine de relier entre eux les lambeaux

épars de mon système, de lui en présenter ici le tableau résumé dans le moins de mots possible. Ce sera donner lieu, sans le moindre doute, à des redites ; mais il sera plus facile de suivre les développements de mon système, lorsqu'on aura pris déjà une idée succincte de son ensemble.

L'univers se compose de deux substances éternelles, également infinies dans leur essence. La première, spirituelle, a reçu de tous les hommes le nom de Dieu. Elle possède deux attributs constitutifs essentiels : l'intelligence qui est parfaite, et la puissance d'action qui est infinie. La seconde est la matière, également constituée par deux attributs, savoir : l'étendue et l'impénétrabilité. Ne possédant ni puissance, ni intelligence, la matière est nécessairement inerte, c'est-à-dire incapable de produire par elle-même aucune action, aucun changement d'état, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit par sa nature forcément en repos. Bien loin de là, si elle pouvait exister seule, ses atomes, plus petits qu'aucune quantité assignable, seraient tous en mouvement suivant des lignes droites dans toutes les directions possibles en nombre infini avec toutes les vitesses uniformes imaginables comprises entre zéro et l'infini. Mais cet état de choses, qui serait le chaos, n'a jamais existé, parce que toujours la matière a été en présence de Dieu, et que l'esprit, agissant sur elle en vertu de sa puissance, a nécessairement modifié son état.

Le mode de l'action divine reconnu le plus général est l'attraction universelle. Son effet nécessaire est la formation immédiate de tourbillons matériels moléculaires qui, se groupant eux-mêmes en tourbillonnant autour de centres d'attraction divers, ont formé et travaillent journel-

lement encore à former tous les astres et les astéroïdes qui remplissent l'espace indéfini de l'univers. Dans cette immense et si simple cosmogonie, la force mise en œuvre par l'esprit a été nécessaire pour surmonter l'inertie de la matière, et il est nécessaire aussi que l'action en soit maintenue incessamment, sans quoi le monde s'évanouirait immédiatement au premier instant de relâche et retournerait dans le chaos. Dès ce premier acte, on reconnaît deux influences distinctes : l'action libre et contingente de Dieu, autrement dit la Providence, qui est la cause de l'existence du monde, et l'inertie ou la résistance aveugle de la matière, qui mérite le nom de fatalité. Dieu ne pouvant agir qu'avec une intelligence parfaite, son action ne peut être que bonne, et il ne peut être considéré lui-même que comme le principe du bien. Son intention, sa volonté, pour nous servir d'une expression empruntée au langage de l'humanité, est le bien même, et le mal est tout ce qui peut s'opposer à cette volonté. Or, dans le monde sidéral, le bien, c'est-à-dire le résultat de l'action de Dieu, est l'existence et le maintien de l'ordre céleste; le mal est la tendance à sa destruction, dont nous voyons journellement des effets partiels. Cette tendance est le fait de l'inertie de la matière. Donc, en ce qui concerne le monde uniquement physique, la matière est le principe aveugle du mal, comme Dieu est le principe intelligent du bien. Le bien est le fait de la Providence, le mal celui de la fatalité.

L'observation, qui nous a conduit par le raisonnement aux propositions précédentes, nous montre encore que le monde ne contient pas seulement des corps bruts. Nous y voyons en même temps des êtres organisés. La matière

inerte n'a pu seule les former. Leur existence est évidemment le nouveau résultat d'une action spéciale de Dieu. L'esprit présent partout, et avec toute sa puissance, auprès de chacun des atomes matériels existants, non-seulement agit uniformément sur eux par l'attraction universelle pour les grouper en molécules et les resserrer en corps bruts, mais, lorsque cette première organisation est arrivée à un degré suffisant pour en rendre possible une plus avancée, l'action intelligente de Dieu réalise immédiatement cette nouvelle organisation. C'est ainsi qu'après le refroidissement et l'affermissement de la croûte terrestre, l'esprit, par une sorte d'attraction dont nous ne saurions, dans l'état actuel de la science, nous faire encore une idée bien précise, groupant certaines molécules qui se trouvent avoir entre elles les analogies et les rapprochements convenables, a créé les cellules végétales, les germes et successivement tous les végétaux que la terre et les milieux ambiants ont été capables de porter et de nourrir. Déjà ce qu'on appelle la vie apparaît dans cette création, et l'intelligence de Dieu y éclate par des traits plus saisissables encore pour notre faible portée que ceux qui brillent dans les cieux mêmes. C'est l'esprit bien évidemment qui fait vivre ou qui anime chaque végétal, sans qu'on puisse dire cependant que chacun d'eux possède une âme; mais Dieu, présent partout, dirige leurs évolutions à l'aide de leurs organes qu'il a créés et des forces que son action a développées dans la nature. Cette nouvelle création, qui est bonne aussi, puisqu'elle est l'œuvre de Dieu, a pour base, comme le monde entier, la matière, dont l'inertie ne ralentit pas un instant sa tendance et son effet destructeur;

en sorte que si, relativement au végétal, l'existence et le développement régulier, résultats des desseins de Dieu, sont le bien même, la décroissance et la destruction, effets fatals de l'inertie, sont aussi le mal. Ainsi donc, pour le monde végétal comme pour le monde minéral, Dieu est la source ou le principe du bien, la matière inerte avec sa fatalité est le principe du mal.

Après les végétaux, nous voyons apparaître une troisième création qui ne pouvait les précéder, mais que Dieu a réalisée aussitôt que ceux-ci se sont trouvés en état de la nourrir et de maintenir son existence. C'est la création des animaux herbivores, dont les organes plus compliqués, et résultant du développement d'utricules élémentaires, leur permettent de manifester des facultés spirituelles bien plus saillantes encore que celles qu'on découvre dans les végétaux. La vie et l'instinct ne sauraient appartenir en eux qu'à l'esprit; et, l'organisation animale se perfectionnant de plus en plus dans les créations successives que nous montre l'observation, cet instinct finit, dans les animaux supérieurs surtout, par se rapprocher beaucoup de ce que, dans l'homme, nous nommons la raison.

Personne ne nie que l'action de l'esprit se manifeste dans les animaux; mais les philosophes sont assez peu d'accord sur la nature de cet esprit, et bien peu même se sont demandé ce qu'il pouvait être. Quelques-uns, et des plus distingués, se contentant du mot instinct, l'ont tout à fait matérialisé, en attribuant la force à la matière même et rapportant le reste à l'organisation. Pour se montrer conséquents, ils ont été jusqu'à refuser la sensibilité aux animaux. La philosophie de nos jours est

revenue de cette appréciation grossière et insuffisamment réfléchie; mais ce qu'elle est forcée d'y substituer n'est guère plus net ni plus satisfaisant. Elle admet que Dieu a doué chaque animal d'une âme spirituelle créée par lui, mais purement transitoire et mortelle. Je reviendrai bientôt sur la création des esprits; mais un esprit, quel qu'il soit, peut-il être mortel? Et, en admettant ce fait incompréhensible, si chaque animal possède une âme spirituelle, il faut en attribuer une à celui qui est le plus élémentaire et qui diffère si peu du végétal que la science est indécise sur la borne qui sépare les deux natures, et que la loi de continuité, qui se révèle partout dans le monde, demanderait qu'on en accordât une à chaque végétal comme à chaque animal ou qu'on la refusât également à l'un et à l'autre. Admettant donc, comme je l'ai dit, que Dieu, dont l'action est incessante, dirige directement le développement végétal, il doit en être de même des fonctions animales, dont l'extension, comparée à celle des végétaux, n'a pour cause secondaire que la différence des organisations. La sensibilité et l'instinct des animaux ne sont donc que des manifestations extérieures de l'intelligence universelle de Dieu, de même que la force qu'ils développent n'est qu'un effet de la puissance divine; et, comme pour les végétaux, le bien, qui est l'existence et la libre jouissance des fonctions résultant de l'organisation matérielle, est l'œuvre de Dieu, et le trouble de ces fonctions ainsi que la mort qui en est la conséquence, sont le mal, et résultent de l'existence fatale de la matière et de son inertie, qui tend sans cesse à la destruction.

La dernière et la plus parfaite création de notre terre

est celle de l'homme. Quelque hypothèse qu'on admette sur son origine, un fait incontestable, c'est que l'homme est l'œuvre de l'esprit ou de Dieu, soit qu'il ait été directement créé, soit qu'il résulte du perfectionnement d'une autre espèce, puisque la matière est incapable par elle-même de rien produire, de rien modifier de son état primitif, si ce n'est par la destruction. L'homme réunit dans son être toutes les forces et toutes les traces d'intelligence qui se rencontrent dans le reste de la nature. Sa matière obéit aux lois de l'attraction et de toutes les forces physiques ou chimiques qui en peuvent dériver; les forces végétales et animales agissent en lui comme dans tous les autres corps organisés; la sensibilité et l'instinct paraissent de même nature chez lui que chez tous les animaux, et puisque ces diverses manifestations sont l'œuvre de Dieu dans le reste de la création, il est logique d'admettre que c'est Dieu qui les produit dans l'homme comme dans toute la nature. Cependant, on voit apparaître dans ce roi de la création une nouvelle et sublime faculté, une vive lumière spirituelle dont sont privés les autres êtres animés, et qui lui assure au milieu d'eux une incontestable supériorité. C'est la raison associée à la conscience de son être et à un perfectionnement d'organes qui en font ici-bas un être unique en son espèce. Aussi tous les philosophes, ceux mêmes qui refusent d'accorder une âme aux animaux, se réunissent-ils dans la croyance que Dieu a doué l'homme d'une âme spirituelle unie au corps par des liens mystérieux. Tous sont d'accord aussi pour donner à cette entité les deux attributs de Dieu, la puissance et l'intelligence, seulement dans une mesure limitée, tandis que, dans Dieu, ces attributs s'élèvent

jusqu'à l'infini. Enfin, cette âme, ils la font immortelle quoique créée. Un point cependant sur lequel ils ne sont pas d'accord, et sur lequel la plupart d'entre eux se taisent, c'est l'instant de sa création et de son union avec le corps. Il est encore un autre point controversé, c'est la limite de son empire. Les uns bornent son action à la direction de la raison et à tous les actes qui tombent sous la conscience; les autres veulent que l'âme préside à la sensibilité, à l'instinct, et même à une grande partie de nos fonctions organiques. Ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses n'est admissible, dans le système d'une entité spéciale créée par Dieu pour animer l'homme. Car, relativement à la première, il est incontestable qu'un grand nombre d'opérations de notre esprit, dont nous n'avons nullement la conscience, sont le produit de ce que les philosophes appellent l'âme raisonnable. N'est-ce pas la même âme qui transforme les actes réfléchis en habitude ou en instinct, et certains actes instinctifs en actes volontaires et réfléchis? Peut-on donc admettre, avec ces philosophes, deux causes distinctes à des faits qui se confondent ainsi? Quant à croire qu'une âme créée préside à la fois à nos actes de toute espèce, on ne peut l'accorder qu'à la condition de donner une âme de même nature, non-seulement à tous les animaux, mais même à tous les végétaux. Car il ne serait point admissible que Dieu présidât directement à la vie de tous ceux-ci, en abandonnant l'homme, sa création principale, à la direction d'un esprit secondaire infiniment inférieur à lui.

Quant à la création même de cet esprit, elle est tout à fait inconcevable. Dieu, esprit infiniment puissant et intelligent, créerait d'autres esprits intelligents et puis-

sants aussi, mais d'une intelligence et d'une puissance finies, pour faire sur la matière des opérations qu'il pourrait lui-même exécuter. Ces esprits seraient susceptibles de perfectionnement et de décroissance, de maladie et de guérison, et en même temps ils seraient immortels. Créés par un Dieu qui ne peut faire que le bien, ils seraient eux-mêmes susceptibles de faire le mal. Bien plus, ce Dieu, parfaitement libre de les créer selon son désir et sa volonté, les punirait des défaillances où les aurait entraînés leur infirmité. Saurait-on imaginer une plus inconséquente théorie? Non, Dieu n'a pas créé des âmes perverses ou susceptibles de se pervertir, car il est lui-même notre âme. Il est en nous comme il est dans la moindre créature, dans le moindre atome de l'univers; mais son action ne peut tirer de chaque être matériel que ce que l'organisation qu'il a lui-même développée dans cet être lui permet d'en obtenir. Il ne ressort dans les corps bruts que par les résultats plus ou moins directs de l'attraction. Le végétal qui vit et croît, parce qu'il a reçu un commencement d'organisation plus avancée, ne se meut pas volontairement, parce qu'il n'a ni cerveau ni membres locomoteurs. L'animal qui ne tire pas sa nourriture du milieu même où il est plongé, a reçu l'instinct qui la lui fait chercher et la locomotion qui le dirige vers elle. Son cerveau plus ou moins développé, et dont les fibres sont un clavier pour l'esprit, laisse échapper déjà à l'extérieur des étincelles d'intelligence qui, dans l'homme enfin, forment un foyer de lumière digne de la main qui le produit.

L'esprit, simple et un par sa nature, qui anime toute la matière, ne forme pas dans chaque individu un être

spécial, une entité résidant en un point déterminé de son organisation, comme le prétendaient Descartes et quelques autres philosophes. Il n'a point de siége, mais il est répandu dans chaque atome de l'être entier, et toujours prêt à une nouvelle action aussitôt que la partie sur laquelle il agit est disposée de manière à le permettre. C'est lui qui anime chaque globule histologique du sang et qui fait que la vie existe, pour ainsi dire indépendante, dans chacun de nos membres et de nos organes. C'est lui qui fait vivre les animalcules de la liqueur séminale du mâle et l'ovule de la femelle. C'est lui, lorsque ces deux éléments sont en contact, qui détermine les évolutions du germe, sa persistance et sa croissance, et qui est l'origine de l'âme, âme toute-puissante déjà et parfaite dans sa nature, mais dont l'action est limitée par l'insuffisance des organes élémentaires sur lesquels elle agit. A mesure que ces organes se développent, par son action même, ses facultés s'accroissent dans la même proportion, et c'est ainsi qu'on peut dire que l'âme croît et décroît avec le corps, si l'on veut appeler âme l'action de Dieu sur la matière corporelle. Considérée sous ce point de vue, son principe est immortel, mais elle-même meurt avec le corps, ou, pour mieux dire, opère une véritable métamorphose. Car, rien que la forme n'étant périssable dans la nature, les monades dont se composait le corps animé forment immédiatement de nouveaux produits, minéraux, végétaux ou même animaux, sur lesquels l'esprit continue à agir en raison des circonstances particulières où ils se trouvent.

Jusqu'ici, en parlant du bien et du mal dans ce qui précède, il n'a pu être question que de ce qu'on appelle

le bien et le mal physiques, et tout ce qui en a été dit s'applique à l'homme comme au reste de la création; c'est-à-dire que le bien, ou la vie et son heureux développement, est l'œuvre de Dieu, est conforme à son intention, et que le trouble qui y est apporté est le résultat de la fatalité matérielle qui s'oppose à la perfection et à la persistance de l'état des choses de ce monde. Mais lorsque l'homme se trouve doué de la conscience et de la raison, il acquiert la connaissance du bien et du mal qui peut résulter dans l'ordre général de la création, et particulièrement pour ses semblables, des actions qu'il exécute librement, et ces actions, bonnes ou mauvaises, sont ce qu'on appelle le bien ou le mal moral. Or, toutes ces actions étant dirigées par l'âme, et l'âme n'étant que l'impulsion de Dieu, c'est donc Dieu, dira-t-on, qui est l'auteur du mal. Il n'en est point ainsi, et le mal moral reste, comme le mal physique, une fatalité matérielle.

Dieu, en créant l'homme, a donné à toutes les parties de son corps une organisation bien supérieure à celle des autres animaux et approchant bien plus de la perfection. C'est en vertu de ce perfectionnement que son cerveau se trouve disposé de manière à faire apparaître et ressortir la manifestation de la conscience et de la raison. Mais, dans la création de chaque homme en particulier, ce n'est pas Dieu qui choisit les premiers éléments qui en doivent former le germe et l'embryon. Il s'en trouve de plus ou moins infirmes, comme dans les végétaux il se trouve des graines plus ou moins altérées; et, de même que celles-ci tombent dans un terrain plus ou moins bon et sont plus ou moins bien cultivées, de même aussi le

germe humain s'accroîtra plus ou moins heureusement selon son milieu, et, devenu enfant, recevra une éducation plus ou moins bonne pour le développement de ses facultés physiques et morales, qui dépendent toutes les unes des autres et particulièrement de la bonne organisation du cerveau. Or celui-ci, par les circonstances qu'on vient d'énumérer et qui relèvent de la fatalité matérielle, ne sera pas le même chez deux individus différents. Le type de l'homme sera toujours parfait dans l'intention ou dans l'idée de Dieu, mais la réalisation en sera toujours imparfaite en quelque point, comme toutes les autres créations matérielles, parce que les éléments n'en sont pas choisis, mais acceptés par la puissance spirituelle tels qu'ils se présentent pour être mis en œuvre.

L'observation nous montre que, dans l'univers, Dieu agit par des lois générales, et l'une de ces lois, en ce qui concerne l'homme, est que ses actions conscientes soient dirigées par le jugement qu'il porte sur les impressions internes ou externes qui sont transmises jusqu'à son cerveau. Or, deux éléments participent à ce jugement : la raison, et les inspirations instinctives auxquelles on donne ordinairement le nom de sentiments. La raison et le sentiment même sont, par notre nature, c'est-à-dire d'après le type humain de la pensée divine, portés au bien; mais la raison, par le fait de notre ignorance et par l'imperfection de notre organisation cérébrale, ne sait pas toujours discerner le vrai bien, et, d'un autre côté, le sentiment, qui souvent aussi dégénère en passion, n'aperçoit que le bien présent et contribue puissamment, dans un grand nombre de circonstances, à aveugler une trop faible

raison. Nos jugements alors sont faux et nos actions sont mauvaises. L'esprit cependant a rempli son office en traduisant exactement les impressions reçues et en réagissant sur nos organes en raison de cette traduction et du jugement qui en est la conséquence. Le mal qui peut résulter de cette réaction, c'est-à-dire de nos propres actes, ne provient donc en définitive que de l'imperfection organique de notre cerveau et de l'excès d'irritabilité de nos organes sensitifs, ou, en d'autres termes, de la fatalité matérielle, qui présente en tout et toujours un obstacle à l'action directe ou indirecte de Dieu et à l'accomplissement de ses lois.

Ici se présente l'objection que j'ai vingt fois réfutée dans mes écrits et que je veux réfuter encore, sans craindre les redites en un pareil sujet. Que devient la morale dans un semblable système? Le bien et le mal sont indifférents pour celui qui les produit. L'homme n'en est plus responsable devant Dieu, et il n'a qu'à s'abandonner à la fatalité, en se livrant à la satisfaction de tous ses désirs et de ses passions les plus désordonnées, lorsqu'il ne craint pas le sévice des lois. Cette effrayante objection est plus spécieuse que réelle.

La morale, dans ce système, est en effet fondée sur les mêmes bases que dans le christianisme, savoir : sur l'amour de Dieu ou du bien et sur celui de nos semblables, que Dieu lui-même a imposé comme une nécessité à notre organisation; sur notre intérêt bien entendu, en nous faisant trouver le bonheur le plus réel dans la satisfaction du bien accompli et dans la bienveillance que nous témoignent les autres hommes; enfin sur l'espoir, pour les bons, d'une jouissance éternelle auprès de

Dieu, et sur la crainte, pour les mauvais, de peines également éternelles.

Le bien et le mal ne sauraient être indifférents pour l'homme, qui toujours cherche le bien, mais qui, trop souvent, par ignorance ou par aveuglement, le cherche où il ne saurait être. C'est l'égoïsme qui le perd ordinairement, et l'égoïsme n'est que l'exagération de l'amour de son propre être, sentiment créé en nous par Dieu dans le but de notre conservation. Notre intérêt bien entendu est de faire le bien. La raison nous le dit, et ce n'est que la faiblesse de notre organisation qui parfois nous rend sourds à sa voix. L'homme, sans doute, n'est pas responsable devant Dieu, et cette idée d'un Dieu infiniment bon et puissant, libre de nous créer conformément à sa volonté, qui nous aurait faits assez faibles pour succomber dès les premières épreuves de çe monde et qui nous en punirait par des souffrances éternelles, est non-seulement insoutenable, mais même inconcevable. Ce serait faire Dieu injuste et méchant. Est-ce à dire pour cela qu'il n'y ait qu'à s'abandonner à la fatalité et à se livrer à ses passions? Non sans doute; ne portons-nous pas en nous une providence qui est Dieu même et que nous ne saurions implorer en vain? Qu'un précipice se présente sous nos pas, ne nous avertira-t-elle pas, par la raison, du péril qui nous menace, et ne nous engagera-t-elle pas à nous en détourner? Quelquefois, il est vrai, le vertige s'emparant de nos sens, nous nous y précipiterons de nous-mêmes, comme attirés par le vide, en obéissant à la loi générale de la pesanteur; mais ce sera l'effet d'un vice de notre organisation et le triomphe de la matière. Pareillement, lorsque le mal moral nous sollicitera par

ses attraits, la raison nous rappellera les dangers qu'il cache, et si nous y succombons après avoir réellement vu le péril, c'est que l'empire de nos sens sera supérieur à celui de notre raison. La cause de notre défaillance ne dérivera pas seulement de notre naissance, car l'éducation et l'étude de nous-mêmes, en modifiant nos habitudes, auraient pu aussi modifier notre organisation matérielle et renforcer les fonctions du cerveau aux dépens de celles des sens.

Qu'importe, dira-t-on encore, si les bonnes ou les mauvaises actions n'ont pas d'autre sanction que les biens ou les maux de ce monde? Car il arrive trop souvent que le vice triomphant jouit sans traverses de tous ces biens, et que la vertu ne sort qu'abreuvée de maux de cette courte vie. Sans chercher à réfuter cette proposition peut-être paradoxale, je ferai observer que rien ne périt dans l'âme, c'est-à-dire dans le souvenir de notre vie en Dieu, que notre vie entière y sera éternellement présente, et que c'est ainsi, sans que nous puissions le comprendre, que notre personnalité vivra éternellement. Or, Dieu auteur du bien, le bien même, à qui rien ne peut être inconnu, rien ne peut échapper, sent ce qui est mal, en est offensé, en souffre, sent enfin tous les efforts qu'il fait pour surmonter l'inertie de la matière et combattre sans cesse les tendances destructives qu'elle exerce dans la création, et ces sentiments sont éternels comme tout ce qui existe en lui. La souffrance sera donc éternelle en nos personnes réunies à Dieu pour tout le mal que nous aurons commis sur la terre; mais aussi la jouissance sera éternelle pour le bien que nous y aurons fait. Ainsi seront récompensées et punies nos actions, avec une équité par-

faite, sans qu'il y ait à en charger la justice de Dieu; et la morale, dans le système que j'expose, est identique avec celle de la doctrine chrétienne, et avec celle qui n'invoque à son appui que la raison.

Pour conclusion enfin, si la matière avec ses attributs est la seule cause de ce que nous nommons le mal sur la terre, Dieu ne peut avoir créé cette matière soit dans le temps, soit dans l'éternité, car alors il serait la cause du mal, ce qui est absurde, puisque le mal est contraire à sa nature. Donc la matière est incréée et coéternelle à Dieu. Tel est le point capital de mon système, que je crois fondé sur une base inébranlable, et que je ne vois combattu que par les idées préconçues et les préjugés dont ne sont pas exempts les philosophes.

Après avoir répondu de mon mieux aux objections de la philosophie, il me resterait à répondre à celles de la religion, ce qui est beaucoup plus difficile, car la religion affirme et ne raisonne pas.

Quel que soit le fond religieux de mes sentiments, il existe, sans le moindre doute, un grand désaccord entre les idées que je viens d'exposer et les doctrines absolues du catholicisme telles qu'elles nous sont imposées aujourd'hui, après dix-huit siècles de controverses sur les actes et l'enseignement de Jésus-Christ. Mais ce désaccord serait bien moins grand si l'on remontait à l'origine des croyances, et si l'on consentait à s'en tenir à ce qui est vraiment authentique dans les livres saints. Il serait facile de reconnaître alors que les erreurs qu'on peut rencontrer dans ces livres ne tiennent qu'à l'ignorance des temps où se sont passés les événements qu'ils rapportent, ignorance que Jésus, comme homme, partageait avec le

peuple au milieu duquel il vivait, et particulièrement avec ses disciples, ses apôtres et les évangélistes qui nous ont transmis les légendes de sa vie. La mission de Jésus-Christ était toute morale. En ne l'examinant que sous ce rapport, on en peut facilement reconnaître la divinité; mais lorsqu'on veut en tirer des conséquences d'une autre nature, on se heurte contre la science, et tout accord devient impossible.

La philosophie et la religion devraient marcher parallèlement et de concert vers le même but, qui est le bonheur de l'humanité. Mais si elles arrivent jamais à ce désirable résultat, ce ne sera qu'après un certain nombre de concessions réciproques. C'est ce que j'ai tâché de faire voir dans le dernier mémoire de ce recueil, auquel je ne puis que renvoyer le lecteur, sans espérer beaucoup le persuader, quelles que soient ses croyances. Puissé-je du moins le convaincre de mon désir de raviver plutôt que d'éteindre l'esprit religieux dans le cœur des hommes.

NOTICE PHILOSOPHIQUE

SUR LES ESPRITS

AVERTISSEMENT

La présente Notice, qui fait l'objet d'une tardive publication, a été rédigée vers le mois de juillet 1857, à l'époque où le spiritiste Home excitait par ses prestiges la curiosité de la haute société de Paris. Plusieurs fois appelé dans les salons des Tuileries, on rapportait dans le monde les faits les plus extraordinaires d'évocations d'esprits qu'il y avait opérées. Je ne pouvais douter de la véracité d'une partie au moins de ces récits, car ils m'étaient affirmés par deux hommes d'honneur en position de les bien connaître, et à qui le devoir interdisait de propager de faux bruits pouvant nuire à la considération du souverain. C'étaient le maréchal Vaillant, grand maréchal du palais, et le général de division Niel, alors aide de camp de l'Empereur, l'un et l'autre peu crédules et plutôt étourdis que convaincus par ce qu'ils avaient vu ou appris. D'ailleurs, quelque extraordinaires que fussent les faits rapportés, je me rendais facilement compte de leur possibilité, mais je n'envisageais pas moins avec une certaine frayeur les conséquences que pouvaient avoir de semblables exhibitions.

Je savais, ou plutôt je soupçonnais l'Empereur enclin

aux idées mystiques. La vue de pareilles sorcelleries n'était-elle pas propre à renforcer cette disposition? Ne pouvait-elle même l'exalter jusqu'à la perte de la raison, et quels immenses dangers n'en résulteraient pas pour la direction des affaires publiques, jusque-là si heureusement conduites? Tourmenté par cette crainte, je voulais essayer de faire partager au chef de l'État mon opinion sur la vanité de toute cette fantasmagorie, et c'est dans ce but que j'écrivis ma Notice sur les eprits. Je dirai tout à l'heure ce qu'il advint de ma tentative; mais je dois déclarer avant tout que l'Empereur, avec la supériorité de son esprit, jugeant lui-même du danger, si ce n'est pour lui, du moins pour l'Impératrice, qui n'avait pas de moindres motifs d'être frappée des révélations qui lui étaient faites, coupa court à toutes ces expériences extravagantes en donnant congé à leur plus fameux interprète, sans que mon intervention pût y être pour quelque chose.

Qu'est-il advenu cependant de mon écrit? J'allai trouver le général Niel, un de mes collègues, et lui exposai mes craintes, qu'il semblait partager. Je lui dis : « Je crois à tous les faits merveilleux rapportés, je les crois naturels et je les explique tous. Je voudrais que l'Empereur pût connaître mes explications, afin que son esprit ne fût pas troublé par de vaines apparences.

» — Vous croyez tout, me dit-il; croyez-vous que, sur une cheminée du salon, Home fait apparaître le cornet du poste des zouaves du guichet des Tuileries qui sonne une fanfare et disparaît pour retourner à son poste? — Oui, sans doute, je crois à ce fait; il est exactement du même ordre que les autres, répondis-je, et il s'explique de la même manière. Lisez ma Notice et vous en jugerez. »

Là-dessus le général me déclara qu'il n'avait rien vu de lui-même, parce que Home, guidé par une espèce d'instinct, se défiait de lui et l'écartait. « L'Empereur, me dit-il, lorsqu'il va faire quelque visite ou dîner en dehors de ses habitudes, se fait toujours accompagner par son aide de camp de service. Un jour cependant que j'étais près de lui, il me dit, avec quelque embarras, qu'il dînerait en famille chez la duchesse d'Albe et qu'il me laisserait ma liberté. J'appris le lendemain qu'il y avait eu chez la duchesse une séance d'évocation d'esprits que ma présence aurait pu sans doute troubler. » A la suite de cet entretien, je laissai mon mémoire au général, en l'engageant à le lire et à le communiquer, s'il était possible, à l'Empereur.

Quelque temps après j'allai le revoir, et il convint que mes explications étaient raisonnables. Mais, relativement à l'objet principal, qui était la communication à l'Empereur, il me dit qu'il lui en avait parlé dans une promenade, mais que Sa Majesté ne pouvait prendre le temps de lire un tel mémoire; qu'alors il avait cherché à lui expliquer mon système, que l'Empereur n'avait pas paru bien saisir. « Le général Noizet, aurait-il dit, est un rêveur. Je ne suis pas fou, et voici ce qui m'est dernièremen arrivé. Près de quitter Plombières, je suis allé le soir, en me promenant, voir une dame de ma connaissance pour lui faire mes adieux. Je la rencontrai devant sa porte, prenant le frais avec une de ses amies. Je lui demandai ce qu'elle comptait faire dans la soirée, et sur sa réponse qu'elle se proposait de prendre une tasse de thé avec son amie, je lui offris de lui tenir compagnie. Assis autour d'un guéridon, la conversation tomba sur

les phénomènes extraordinaires dont tout le monde s'entretenait alors, et cette dame s'étant récriée sur la folie des personnes qui se laissaient tromper par de telles extravagances, je lui dis qu'il ne fallait pas juger les choses avec tant de légèreté, que j'avais vu moi-même des faits bien extraordinaires dont je ne pouvais douter, et que, si ces dames le voulaient, nous pouvions essayer d'en produire d'analogues. Leur curiosité ainsi excitée, nous appliquâmes nos mains sur le guéridon, qui exécuta divers mouvements et, entre autres, se pencha très-sensiblement, sans que les vases qu'il supportait se renversassent ou fissent aucun mouvement. Voilà ce que j'ai vu et fait; cependant je ne suis pas un fou, un halluciné, quoi que puisse dire le général Noizet. » Le général Niel ne put obtenir autre chose. L'Empereur, partageant l'opinion de la plupart des médecins, confondait l'hallucination avec la folie, et il était difficile de lui faire concevoir la distinction qu'il serait convenable d'établir entre ces deux états qui coïncident souvent, mais qui cependant ne sont pas identiques.

Désappointé de ce côté, je tentai de lire ma Notice à l'Académie des sciences philosophiques et morales; mais l'honorable secrétaire perpétuel, après en avoir pris connaissance, trouva sans doute que quelques-unes des opinions qu'elle exprime pourraient être compromettantes pour l'Académie, et il ne crut pas pouvoir m'en accorder l'autorisation. Il m'engagea néanmoins à la livrer à l'impression. Je l'avais d'ailleurs communiquée à quelques physiologistes, dont l'un, aliéniste fort distingué, me répondit : « Si les faits existaient, il ne saurait y avoir de meilleure explication que la vôtre; mais je n'admets pas

les faits. » Enfin, je m'adressai pour l'impression à l'éditeur Dentu, qui publie beaucoup d'opuscules de même nature, et il me répondit : « Mes opinions sur le spiritisme sont tellement en opposition avec les vôtres, que je ne saurais me charger de la publication de votre mémoire. » Ainsi rebuté de toutes parts, bien que conservant mes convictions, j'ai laissé dormir mon manuscrit dans un carton jusqu'à ce jour, et je me borne à y ajouter aujourd'hui le présent avertissement.

Charleville, le 19 août 1872.

les faits. » Enfin, je m'adressai pour l'impression à l'éditeur Dentu, qui publie beaucoup d'opuscules de même nature, et il me répondit : « Mes opinions sur le spiritisme sont tellement en opposition avec les vôtres, que je ne saurais me charger de la publication de votre mémoire. » Ainsi rebuté de toutes parts, bien que conservant mes convictions, j'ai laissé dormir mon manuscrit dans un carton jusqu'à ce jour, et je me borne à y ajouter aujourd'hui le présent avertissement.

Charleville, le 10 août 1872.

NOTICE PHILOSOPHIQUE

SUR LES ESPRITS.

La philosophie du dix-huitième siècle, partant en France du scepticisme pour aboutir chez ses adeptes les plus fervents au pur athéisme, n'a sans doute pas entraîné à sa suite toute la masse de la nation, mais elle l'a fortement ébranlée. La nature, dont les inspirations sont rarement trompeuses, a imprimé dans le cœur de l'homme un sentiment qui, bien que vague, s'oppose à la négation de Dieu. Ce n'est que le raisonnement qui peut conduire à l'athéisme, et, quoique alors il repose nécessairement sur de fausses bases, il exige néanmoins une certaine portée d'esprit à laquelle un petit nombre d'hommes seulement peuvent atteindre. Mais, si les écrits des philosophes n'ont pu déraciner dans notre génération des sentiments qui tiennent à la nature même de l'homme, l'attrait de la licence répandu dans beaucoup d'entre eux, la séduction du style de quelques-uns, l'ironie versée à pleines mains sur ce que nos pères avaient l'habitude de considérer comme sacré, l'immense popularité enfin dont plusieurs ont joui, ont beaucoup amoindri, si ce n'est détruit complétement, les idées religieuses positives.

Dans le commencement du dix-neuvième siècle, à la suite d'un bouleversement social auquel les mêmes écrits

sont loin d'avoir été étrangers, l'éducation de la jeunesse a dû conserver une forte impression de l'esprit du siècle précédent, et l'indifférence religieuse en a été le trait principal. Aussi, le plus éminent acte politique peut-être, et bien certainement le plus difficile du grand homme qui a su le premier opposer des digues au flot révolutionnaire, a-t-il été le rétablissement du culte sur ses anciens autels. Si le zèle exagéré d'une dynastie restaurée, qui n'avait pu regagner avec le trône les sympathies nationales, a plutôt reculé qu'avancé le retour aux sages idées religieuses, de jour en jour cependant, sous un gouvernement plus prudent, l'habitude, jointe à l'impulsion naturelle des âmes, a opéré un changement complet dans les croyances de la classe moyenne, de celle qui, par sa position autant que par son instruction, est la plus susceptible d'éprouver l'influence des idées philosophiques. Il serait peut-être aussi rare de trouver aujourd'hui des jeunes hommes de vingt ans profondément irréligieux qu'il l'était, il y a un demi-siècle, d'en rencontrer qui rapportassent, au sortir des écoles, d'autres croyances qu'un insuffisant déisme. Les jeunes gens, il est vrai, sont légers aujourd'hui comme ils l'étaient alors et comme ils le seront toujours; ils écartent facilement ce qui contrarie leurs désirs et leurs passions, et ils se disent : A plus tard les pratiques sérieuses; mais le moment arrive en effet où ils rentrent sous la discipline religieuse, et, devenus pères de famille, la plupart tiennent à donner l'exemple de la soumission à ses lois.

Ce n'est pas que toutes les croyances soient également profondes et pures, ce n'est pas qu'elles ne soient fortement marquées au coin du siècle, comme toutes celles des siècles précédents; mais, quelles qu'elles soient, elles deviennent de plus en plus générales, et il semble

qu'il ne reste aucun effort à faire aujourd'hui pour les raviver.

Cependant, l'esprit humain, comme s'il voulait suivre en cela les lois de la matière, après s'être affranchi d'une fausse et décevante philosophie et s'être lancé dans le domaine de la religion, dépasse le but auquel il aspire et se laisse de nouveau séduire par les superstitions dont le mérite de cette philosophie paraissait du moins être de nous avoir à jamais délivrés. Serions-nous donc destinés à osciller sans cesse entre la superstition et l'incrédulité, sans pouvoir nous arrêter au vrai, dont elles s'écartent également l'une et l'autre?

Parmi les causes nombreuses qui poussent les hommes vers les croyances extrêmes et dont les principales dérivent de la nature même de l'humanité, je me propose d'examiner ici l'une des moins générales, une de celles qui occupent le moins les philosophes et qui leur semblent le moins dignes de leurs méditations, mais qui, dans ce moment néanmoins, exerce une influence sensible sur cette classe moyenne si fortement agitée naguère par la philosophie oubliée du dix-huitième siècle.

Il y a quatre-vingts ans environ que Mesmer, rajeunissant les théories de Maxwell et de Santanelli, présenta sous le nom de *magnétisme animal* des faits nouveaux et un système universel qui renversaient également les idées admises alors en physique et en physiologie. Ces nouveautés occupèrent fort la haute société en France. La science elle-même s'en émut ou, du moins, ne put refuser à l'autorité son concours pour l'examen de la nouvelle doctrine, et une commission, dans laquelle figuraient les noms illustres de Franklin et de Bailly, reçut la mission de rechercher ce qu'il pouvait y avoir de réel dans les prétentions du moderne thaumaturge.

Sans me porter ici appelant du jugement de la docte commission, je me bornerai à dire qu'elle amoindrit les faits sans les dénier complétement, mais que, pour la théorie, sur laquelle insistait surtout Mesmer, elle la rejeta d'une manière formelle, expliquant par des causes naturelles bien connues, telles que la puissance de l'imagination, les attouchements, l'imitation, etc., les seuls effets qu'elle avait pu constater.

Les adversaires de Mesmer crurent sa doctrine à jamais anéantie par ce solennel arrêt; mais, contre leur attente, elle se ranima bientôt plus vive. Les idées théoriques subirent, il est vrai, de graves et nombreuses modifications, la plus grande anarchie même règne encore aujourd'hui, sous ce rapport, entre les adeptes du mesmérisme; mais, quant aux faits, ils se sont tellement multipliés et agrandis, qu'après avoir été longtemps niés avec obstination, on ne rencontre maintenant que peu d'hommes de sens qui ne les acceptent, en partie du moins, si ce n'est en totalité.

Depuis longtemps cependant l'état de la question restait à peu près stationnaire, lorsque tout à coup, il y a quelques années, une série de faits plus surprenants encore que ceux auxquels la croyance publique avait tant de peine à se plier, importés de l'Amérique du Nord, vinrent faire irruption en Europe. C'étaient des tables, des meubles quelconques qui s'agitaient sous la main inerte de quelques personnes réunies par un même sentiment de curiosité. Bientôt cette agitation devint intelligente. Les tables, par des signes convenus, répondirent aux questions qui leur étaient adressées, elles découvrirent des secrets, prédirent l'avenir, enfin même de légers objets armés d'un style tracèrent des lettres, écrivirent des réponses, dessinèrent des lignes, des figures cor-

rectes, propres à exciter l'admiration des spectateurs.

Après avoir mis en avant, pour se rendre compte de ces merveilles, des théories plus ou moins obscures, l'action d'un fluide insaisissable dont on ne pouvait prouver l'existence que par les faits mêmes qu'il devait expliquer, on ne tarda pas à prononcer le nom d'*esprits*. C'étaient des esprits bons ou mauvais qui produisaient tous ces phénomènes réputés surnaturels, c'étaient des âmes de trépassés, de véritables revenants, qui, pour nous amuser et peut-être pour nous séduire, obéissaient à nos caprices les plus insensés. Et, comme les phénomènes se reproduisaient avec bien plus de facilité et de régularité que ceux du mesmérisme proprement dit, la croyance en fut bien plus prompte et bien plus générale. Ce ne fut pas d'ailleurs dans le peuple qu'elle se répandit d'abord, mais dans la plus haute classe de la société, d'où elle redescendit dans la moyenne.

Enfin, l'Amérique vient de compléter ses dons en nous envoyant un des nombreux intermédiaires qu'elle compte entre le ciel et la terre. A la volonté de cet homme et sans le moindre attouchement, les objets matériels se meuvent et désobéissent aux lois de la pesanteur, des sons se font entendre, des spectres apparaissent. Ce ne sont pas de vaines images, leur contact devient sensible. Comment nier leur réalité? Plus de doute, je l'ai vu, je l'ai entendu, je l'ai senti, répondra avec assurance le néophyte au philosophe qui osera douter. C'est donc à tort que nous accusions nos pères de crédulité. Ils existent bien ces vieux manoirs dans lesquels on ne peut poser le pied sans entendre d'abord le bruit des chaînes montant des profondeurs du Tartare, sans bientôt voir apparaître le sombre maître du domaine, si l'on méprise ses premiers avertissements, et sans payer peut-être de sa vie

une incrédulité qui deviendrait impie. Et ce berger, dont le simple regard glace l'ardeur de votre sang et dont le moindre maléfice suffit pour empoisonner vos troupeaux, craignez d'exciter sa colère et sa vengeance. C'est avec raison que l'habitant des champs, rebelle à l'ironie du citadin, salue avec déférence ce ministre des enfers et lui offrirait au besoin des sacrifices.

C'est contre le retour menaçant de telles superstitions que je veux m'élever aujourd'hui.

Pour combattre des croyances qui pourraient plonger la société dans de nouvelles ténèbres, il existe une méthode fort simple, fort commode et fort usitée, mais en même temps peu efficace, qui consiste à nier la réalité des faits sur lesquels elles se fondent; mais ce n'est là qu'une fin de non-recevoir qui n'agit sur la conviction de personne. C'est la lumière de la science et non son dédain qui peut redresser l'égarement de l'opinion. Sans doute on aurait tort d'admettre légèrement la multitude de récits merveilleux qui grossissent en passant de bouche en bouche, mais il serait également peu philosophique de les rejeter tous sans examen; et la question qu'ils soulèvent présente, par sa singularité et par son invraisemblance même, assez d'intérêt pour qu'on doive chercher à en pénétrer le secret, surtout lorsqu'il s'agit de préserver la société de funestes erreurs.

Sans vouloir donc préciser le degré exact de créance qui peut être accordé à chacun des faits particuliers de l'espèce de ceux dont je viens de parler, j'en admettrai l'ensemble avec le caractère de merveilleux qui s'y attache, et je chercherai à ramener tous ces faits à des causes naturelles, c'est-à-dire à des causes qui soient en rapport avec la nature de l'homme, sans faire intervenir la puissance mystérieuse d'êtres créés par notre imagination.

La tâche que j'entreprends n'est pas difficile seulement, elle est en même temps des plus délicates. La croyance à l'existence des esprits touche en effet à toutes les religions, et toutes sont respectables par leur objet essentiel qui est Dieu et par leur but qui est le bien de l'humanité. Je ne voudrais donc en blesser aucune ni même m'appuyer sur l'autorité spéciale d'aucune d'elles; car je ne tiens pas moins à convaincre l'israélite que le chrétien, le luthérien ou le calviniste que le catholique romain. Ce n'est pas à la foi que je m'adresse, mais à la seule raison. Je la suivrai tant qu'elle saura me conduire, sans contester qu'une foi éclairée puisse aller au delà.

Nierez-vous l'esprit? me dira-t-on d'abord. Non certes, et son existence, son intelligence et sa puissance formeront la base de tous mes raisonnements. Sur ce premier point, je serai en parfait accord avec toutes les religions. Mais, avant d'arriver à l'objet de ma thèse, je serai forcé de poser, trop brièvement peut-être, quelques principes généraux de métaphysique, et je crains fort qu'on ne soit tenté de m'arrêter dès l'abord, en me disant que je ne fais qu'exhumer d'anciens systèmes mille fois réfutés. Je répondrai que je n'ai nullement la prétention d'être un novateur, et que les principes de toutes les sciences sont en si petit nombre, qu'il est impossible qu'en cherchant à les poser et à en tirer des conséquences, les penseurs ne se rencontrent pas en beaucoup de points. On a dit avec raison qu'il n'y avait rien de nouveau sous le soleil, et cependant il ne s'y rencontre pas non plus deux objets ou deux idées qui soient tout à fait pareilles. Que m'importe donc le nom que l'on donne à mon système et à qui je ressemble, pourvu que j'arrive à la vérité ou seulement que j'en approche plus que mes devanciers?

Rapporter ici toutes les preuves qui peuvent être données de l'existence de Dieu serait remonter bien au delà du but que je me propose. S'il se trouve d'ailleurs encore aujourd'hui des athées, ce n'est pas eux que je veux convaincre. Je me bornerai à dire qu'il ne faut pas descendre bien profondément en soi-même pour y reconnaître l'intelligence et la puissance qui sont les deux seuls attributs essentiels de l'esprit; que si ces attributs ne se sentent pas de la même manière dans l'immensité de l'univers, ils s'y dévoilent du moins aussi manifestement. C'est cette puissance et cette intelligence, c'est cet esprit infini comme l'espace dans lequel il exerce son empire, que les hommes ont appelé Dieu.

Dieu ou l'esprit agit sur la matière, et c'est cette action qui nous donne l'idée de sa puissance, ainsi que celle de la force en général. Sans elle, chaque molécule de la matière, livrée à sa seule inertie, parcourrait indéfiniment l'espace en ligne droite, dans un isolement complet et avec la vitesse particulière à son état. Cette action, dont un des modes est la gravitation universelle, suffit pour expliquer la formation du monde matériel jusque dans ses plus minimes détails. Si elle cessait un seul moment, le monde se dissoudrait à l'instant, chaque molécule reprendrait son mouvement rectiligne isolé; le calorique, la lumière, l'électricité, ne seraient plus que de vains noms, et toutes les propriétés attribuées à la matière disparaîtraient, sauf les deux seules qui constituent son essence : l'étendue et l'impénétrabilité. La nature, en un mot, retournerait dans le chaos. Ce n'est point là une simple hypothèse, mais une réalité à laquelle, après bien des siècles et des hésitations, s'est enfin arrêtée la science. L'athée même ne saurait nier ces conséquences; seulement, il place dans la matière la force que le spiritualiste

fait agir en dehors d'elle par la main puissante de Dieu.

Mais ce n'est pas le monde matériel seulement que Dieu a organisé. Après de nombreuses créations végétales et animales de plus en plus remarquables, a paru l'homme enfin, la plus parfaite et la plus incompréhensible de ses œuvres. Ici le mode d'action de la puissance créatrice est bien plus difficile à saisir, et le détail nous en semble d'une excessive complication. Cependant, à mesure que la science nous dévoile quelqu'un des secrets de la nature, nous voyons les lois de la vie se simplifier, et il est à croire qu'un jour viendra où elles se réduiront, comme pour l'organisation de la matière, à un unique principe d'action. Quoi qu'il en soit, nous voyons au premier abord un double fait dans l'homme : son organisation corporelle et son animation.

Quelque compliquée que puisse nous paraître la formation corporelle des êtres organisés, il n'y a toujours dans cet acte que de la matière mise en œuvre, et par conséquent un fait de même nature que la formation générale du monde. Mais l'intelligence ressortant de cette organisation, voilà un nouveau fait incontestable, d'une nature toute différente, dont la conception est bien plus difficile encore. Dieu, dit-on communément, a créé dans l'homme une âme raisonnable qu'il a unie au corps par des liens mystérieux. Ces mots ne laissent dans mon esprit aucune idée bien nette. Lorsque Dieu a créé le corps, il n'a fait qu'organiser de la matière, et le mot *créer* appliqué aux œuvres de l'homme, aux conceptions mêmes de son esprit, ne signifie pas autre chose que combiner des éléments existant déjà pour en composer des formes nouvelles. Mais ici, en parlant de l'âme, c'est une idée bien différente, bien plus incompréhensible

qu'il s'agirait de faire admettre. Le mot *créer* changerait tout à coup de signification; il voudrait dire : produire un être entièrement nouveau dont aucun des éléments n'aurait préexisté, qui serait distinct et de son créateur et de toutes les autres créatures. Mon esprit se refuse à une telle croyance, non parce que je ne puis en comprendre l'objet, mais parce qu'elle me semble impliquer contradiction. Je crois en Dieu et en son éternité, quoique mon esprit soit confondu devant l'idée de l'infini; mais je ne puis croire que du néant sorte un être ayant les mêmes attributs que Dieu, l'intelligence et la puissance, devant comme lui jouir de l'éternité et n'en différant que par son origine et par la moindre étendue de ses facultés.

Sur quelle base pourrait-on se fonder pour prétendre qu'une âme spirituelle a été tirée du néant? Serait-ce sur la tradition des saintes Écritures? Qu'y voyons-nous cependant? Que Dieu, après avoir pétri l'homme du limon de la terre, l'anima d'un rayon de son souffle divin. Oui, Dieu a animé l'homme de son souffle, oui, il a placé en lui une parcelle de son intelligence et de sa puissance que nous avons nommée *âme*, comme il a placé dans la matière inorganique une parcelle de sa force que nous avons nommée attraction. L'âme n'est pas plus Dieu que l'attraction n'est Dieu; mais l'une et l'autre sont une émanation [1] de la puissance divine, un mode d'action ou d'influence de l'esprit sur la matière.

Peut-être m'objectera-t-on l'existence du mal. Mais le

[1] Il ne faut pas entendre ici le mot émanation dans le sens absolu ni dans celui de la philosophie alexandrine. Je ne m'en sers que faute d'autre qui me paraisse plus convenable. Au lieu d'*émaner*, j'aurais pu employer le mot *procéder*, admis dans les temps modernes; mais il ne serait pas moins sujet à contestation, de même que tout autre mot exprimant par une idée sensible un fait purement intelligible. Qu'on ne chicane donc pas sur l'expression.

mal n'est pas plus facile à concevoir dans une âme créée par Dieu que dans une âme émanée ou issue de lui. Si Dieu peut permettre le mal à ses créatures, il peut également le permettre à des êtres sortis de lui, et il me suffit pour l'instant de renvoyer l'objection à ses auteurs.

La croyance à l'existence de l'âme est, chez tous les hommes, moins encore le résultat de l'éducation que celui d'un sentiment intime et inné. Les matérialistes eux-mêmes, pour bâtir leurs systèmes, sont obligés, si je ne me trompe, de combattre en eux cette révélation naturelle et de l'obscurcir par leurs raisonnements. Mais ce sentiment prend une force nouvelle par l'observation attentive des opérations de notre esprit, de nos fonctions instinctives et de l'impulsion de nos passions. Il est une étude surtout qui est propre à développer la conviction de l'existence de l'âme, c'est celle des phénomènes psychologiques qui se produisent dans le sommeil, dans les rêves et dans le somnambulisme. Sous ce rapport seul, le mesmérisme serait un bienfait, en fournissant les sujets d'observation les plus positifs et les plus intéressants.

La manifestation de l'âme est loin d'être simple en nous; elle se présente au contraire de la manière la plus variée. Aussi est-il difficile de la suivre dans tous ses modes. C'est pourquoi je ne m'occuperai ici que de ceux qui se rattachent le plus directement à mon sujet.

Ce qui me frappe d'abord, à l'aide du jeu des sens, c'est l'intelligence elle-même qui nous donne la conscience de l'existence de l'esprit. Les objets extérieurs exercent une action toute matérielle sur ceux de nos organes qui sont propres à nous mettre en rapport avec eux, et cette action ne peut être qu'un mouvement, un ébranlement résultant d'une pression ou d'un choc, quelque léger d'ailleurs qu'on puisse le supposer. Cet ébranlement se transmet-

tant de proche en proche par la vibration de notre substance nerveuse, vient aboutir à divers points du cerveau, organe central de nos sensations, et il y resterait à jamais inerte si nous n'étions que matière. Mais ici commence le rôle de l'âme, qui saisit l'impression, puis la traduit en sensation et en idée. Jusque-là tout avait été matériel, ici tout devient purement spirituel, sans que nous puissions concevoir comment se fait le passage subit d'une opération à l'autre. Ce que nous savons seulement, c'est que l'impression appartient en entier à la matière et la sensation entièrement à l'esprit.

Mais il existe entre la matière et l'esprit, ou plutôt par le concours de l'une et de l'autre, un moi ayant la conscience de son être, bien qu'il soit fort difficile de le saisir. Une impression peut en effet avoir été reçue et l'âme en avoir pris connaissance, sans qu'elle soit devenue sensible au moi, sans qu'elle lui appartienne. Pour que le moi en ait conscience, il faut que l'âme excitée par l'attention réagisse d'une certaine manière sur le cerveau.

En présence des objets extérieurs, mille impressions diverses nous affectent en même temps, et seulement un petit nombre se traduisent immédiatement en sensations, soit parce que notre attention n'est attirée que sur quelques-unes, soit parce que la plupart sont trop légères pour être senties. Ainsi, lorsque nous traversons une prairie, notre vue est frappée par toutes les tiges d'herbe dont les reflets lumineux ont pu arriver jusqu'à notre œil; et pourtant nous ne concevons qu'une idée générale de végétation, à moins que notre attention ne soit appelée sur quelque fleur ou sur quelque production spéciale. Qui n'a vérifié cent fois qu'après avoir regardé avec indifférence un grand nombre d'objets, sans qu'aucun eût fait naître en lui une idée distincte, il suffisait qu'une circon-

stance étrangère lui rappelât l'un de ces objets, pour que l'esprit se le retraçant à l'instant, il pût dire : Je l'ai vu à tel endroit et il est de telle ou telle forme? C'est ainsi que les songes nous présentent souvent des objets ou des idées résultant d'impressions éprouvées pendant l'état de veille et dont pourtant nous n'avions eu aucune conscience. Il faut bien que l'âme ait recueilli ces impressions qu'elle nous livre plus tard en opérant sur le cerveau la réaction nécessaire pour nous en donner la conscience. Ainsi, le moi ne consiste pas plus dans l'âme elle-même que dans la matière corporelle, mais bien dans le sentiment de l'action de l'une sur l'autre. Dans cette manière d'envisager la façon d'agir de l'âme, je m'éloigne des errements admis par la plupart des philosophes; mais l'examen des phénomènes qui se produisent dans le sommeil n'a pu laisser aucun doute dans mon esprit sur l'exactitude de mon appréciation.

Aussitôt que notre âme a acquis des sensations et des perceptions, les idées simples qu'elles font naître sont immédiatement comparées, combinées entre elles, et il en résulte d'autres idées plus complexes auxquelles nous avons donné le nom de pensées. Comme les idées simples, elles résident dans l'âme et non dans la matière, et elles subsisteraient lors même que celle-ci viendrait à se désorganiser ou même, s'il était possible, à s'anéantir. Car l'intelligence, appartenant à l'esprit, partage son immortalité.

Les pensées, de même que les idées simples dont elles dérivent, ne deviennent propres au moi que par la réaction de l'âme sur le cerveau; et, lorsqu'elles sont le résultat de la réflexion, c'est-à-dire d'une attention active, cette réaction existe nécessairement et paraît être le fait même du travail intime qui les produit. On ne saurait

donc dire que toutes nos idées nous sont apportées par les sens. Ceux-ci ne font qu'en fournir les éléments; mais la pensée est l'œuvre complète de l'âme, œuvre mystérieuse et spontanée comme tout ce qui émane de Dieu.

De la pensée naît la volonté, qui est elle-même une pensée, mais une pensée active, propre à décider en nous l'action de la puissance. Aussitôt qu'elle s'est prononcée, nos organes obéissent à sa voix, nos membres s'agitent avec intelligence, soulèvent des fardeaux en surmontant la force universelle de la gravité, ou produisent des efforts qui mettent en mouvement les corps extérieurs. La matière corporelle sert ici d'intermédiaire à ces mouvements; c'est elle qui fournit la machine, mais l'esprit seul est le moteur.

Là ne se borne pas l'action de notre âme. Les objets extérieurs, nos mouvements volontaires, ne sont pas les seuls auxquels elle soit attentive. Sa mission est de veiller sur notre existence, et, dès lors, aucune de nos fonctions ne lui est étrangère. Il n'est donné qu'à nos cinq sens de lui procurer des idées nettes et précises sur les objets corporels extérieurs; mais tous nos organes internes, bien que ne tombant pas sous l'action directe de ces sens, n'excitent pas moins, en raison de leur état, par l'intermédiaire des nerfs, des ébranlements qui sont transmis jusqu'au cerveau et qui sont traduits, non en sensations et en idées élémentaires, mais en sentiments, en penchants, en désirs, en passions. Ces sentiments divers, vagues et confus, font naître dans l'âme des pensées en rapport avec leurs objets, et, lorsque des impressions extérieures viennent ajouter leur aiguillon à cette impulsion interne, notre entraînement peut être porté jusqu'à l'aveuglement et à la fureur. Ici l'instinct ou l'impulsion de nos organes et la raison ou la direction réfléchie, ré-

sultant de nos idées acquises, peuvent entrer en lutte, et il n'arrive que trop souvent que la raison succombe aux assauts de son ennemi.

Pourquoi, dira-t-on, l'âme, cette émanation de Dieu, se laisse-t-elle entraîner à des mouvements désordonnés, contraires à la mission qui lui a été confiée dans son union avec le corps? Je répondrai, comme je l'ai déjà fait, que le désordre des passions, s'il n'est pas concevable dans une âme émanée de Dieu, ne l'est pas davantage dans une âme créée par lui. J'ajouterai cependant, pour faire entrevoir ma pensée, que si Dieu a soumis la gravité à agir sur la matière suivant une loi simple et uniforme, de même il a imposé, dans l'intérêt de la conservation générale de l'espèce, à la parcelle de son intelligence et de sa puissance qu'il a placée dans l'homme, l'obligation de réagir d'après les impressions matérielles transmises au cerveau; ce qui n'exclut pas, d'ailleurs, la faculté de l'âme d'agir en dehors de ces impressions directes et de les combattre par la raison.

Une autre action de l'âme, bien manifeste encore, quoiqu'elle soit souvent contestée, s'exerce complétement à notre insu sur nos diverses fonctions vitales. C'est celle qui produit et qui maintient le mouvement du sang; qui opère la respiration, la digestion, l'assimilation; qui détermine la contraction musculaire et qui préside enfin à tous ceux des phénomènes physiologiques analogues qui échappent à l'action de notre volonté, et souvent même à nos sens. Les uns n'ont vu, dans ces divers faits, que le résultat d'actions chimiques ou de forces qu'ils ont nommées vitales ou médicatrices naturelles; d'autres, pour les expliquer, ont supposé l'existence d'une seconde âme semblable à celle qui fait vivre tous les animaux. Mais que peut être en nous une force qui n'appartient

pas à l'âme ou à Dieu même? Et qu'est-il besoin de l'action de deux âmes, lorsqu'une seule renferme en soi pour attributs l'intelligence et la force? C'est l'âme, la seule que nous possédons, qui est la force vitale dirigée par l'intelligence, et le cachet de simplicité des voies de la nature nous fait une loi de n'admettre qu'un agent pour la production de faits qui, bien que divers, sont cependant de même ordre. Dès que la matière organisée ne peut se régir elle-même, il faut nécessairement que ce soit l'esprit qui la dirige; et, puisqu'il est constant qu'un esprit réside en nous, il est inutile de chercher un autre principe d'action sur la matière qui compose notre corps.

Le rappel des idées et des sensations passées et leur combinaison pour produire des idées et même des sensations nouvelles; en d'autres termes, la mémoire et l'imagination sont encore des facultés de l'âme dont il importe de se rendre compte pour l'intelligence de ce qui doit suivre.

Le rappel des idées, par la mémoire, est bien souvent un acte de volonté. Nous sentons intérieurement que notre esprit possède certaine connaissance acquise à l'aide des sens et de la réflexion, et nous cherchons à en renouveler la conscience. Lorsque nous y parvenons, le cerveau se trouve impressionné par l'âme comme si l'objet retrouvé était produit à la suite d'une sensation ou d'une opération directe de l'esprit, et il se présente avec plus ou moins de netteté, suivant que le rappel a été plus ou moins complet.

Croit-on qu'ici le souvenir soit une trace imprimée sur le cerveau, que l'âme cherche, et qui ne devient sensible que lorsqu'elle l'a retrouvée? Mais pour la chercher et la reconnaître, il faut que l'âme en possède déjà l'objet. Car, sans cela, il se réveillerait en nous une multitude de

sensations et d'idées différentes, sans qu'on pût savoir à laquelle s'arrêter. De plus, pour rendre sensible au moi l'idée retrouvée, l'âme devrait renouveler sur le cerveau l'impression qui l'avait livrée une première fois à la conscience. Dès lors, la conservation de la trace matérielle devient une complication tout à fait inutile. On doit donc admettre que l'âme, à la fois intelligente et puissante, a seule conservé le souvenir, et qu'elle sait le rendre à la conscience par son action sur un cerveau resté assez docile pour lui obéir.

Ce que je dis pour la mémoire est bien plus évident encore pour l'imagination, qui est la faculté de combiner des images de manière à créer un ensemble nouveau. C'est incontestablement l'âme qui opère cette combinaison, et, puisque le résultat n'avait pas été *à priori* gravé sur le cerveau, il faut que ce soit l'esprit qui, usant de sa puissance d'action sur la matière, modifie les fibres de ce cerveau, de manière à rendre sensible le nouveau tableau, comme il le serait s'il avait lui-même une existence réelle et qu'il fût soumis à l'action des sens.

J'ai besoin ici, pour éclaircir ma pensée, d'entrer dans quelques détails qui fassent pénétrer un peu plus avant dans le fond des choses et qui me rapprochent du but que je me propose d'atteindre par cette notice.

Ce n'est pas sans motifs que le nom d'*imagination* a été donné à la faculté dont je m'occupe en ce moment. C'est surtout chez les artistes, chez les écrivains, et particulièrement chez les poëtes, qu'elle se développe avec le plus de puissance et d'éclat. Or, ce sont de vives images qu'ils veulent reproduire dans leurs œuvres, et, pour les bien peindre, il faut qu'ils les aient présentes à l'esprit, qu'ils les voient comme si le tableau qu'ils dessinent était devant leurs yeux. Ce que je dis ici de la vue doit pareillement

s'entendre de tous les autres sens, quoique ceux-ci jouent, en général, un bien moindre rôle dans tout ce qui se rapporte à l'imagination.

J'ai donc eu raison de dire que l'âme devait faire sur le cerveau, pour peindre les objets par l'imagination, la même impression qu'eussent faite ces objets s'ils eussent existé. Cependant il s'en faut de beaucoup, le plus souvent, que cette impression de l'âme soit aussi vive et aussi nette que celle qu'eût produite l'action des sens. La plupart des hommes ne voient que bien confusément les tableaux qui leur sont présentés par l'imagination. La faiblesse de cette faculté tient, chez un assez grand nombre, à l'imperfection de l'organe, qui n'obéit pas toujours avec souplesse aux impulsions de l'âme; mais elle résulte, en outre, chez tous d'une cause plus générale.

La force de l'âme est limitée dans l'homme, comme la force de la pesanteur est limitée dans chaque corps. Et, quoique je ne veuille pas établir une parité complète entre ces forces, il y a du moins une certaine analogie en ce qui les concerne. Or, l'homme, dans son état habituel de veille, ne cesse pas, pour ainsi dire, d'avoir les sens excités par des impressions extérieures. Son âme est donc continuellement occupée à recueillir des sensations présentes, et il ne lui reste, par conséquent, que moins de force ou de puissance pour agir par l'imagination. Il est naturel alors que les tableaux tracés par celle-ci soient décolorés, si ce n'est tout à fait effacés par ceux qui résultent des vives impressions des sens. Aussi, la solitude, le silence, l'obscurité sont-ils les conditions physiques les plus favorables au développement de l'imagination, qui ne peut s'exalter que lorsque l'âme est absorbée dans sa pensée, en s'isolant des objets extérieurs.

Ce qui se passe dans les rêves fait ressortir, avec une

grande évidence, la vérité de l'observation précédente. Nos sens, pendant le sommeil, se trouvent dans un repos à peu près complet; nos relations extérieures sont interrompues, et notre âme, presque tout entière adonnée à l'entretien de nos fonctions vitales, a bientôt rétabli l'équilibre détruit par les fatigues de l'état de veille et rendu la vigueur à nos membres épuisés. Cependant, si l'imagination ne sommeille pas alors, comme il arrive dans les rêves, elle devient la reine du cerveau, et c'est en traits profonds qu'elle grave des impressions qui ne sont plus effacées par d'autres plus vives. Aussi, les sensations qui en naissent ne sont-elles pas moins fortes que celles qui viendraient des sens. On voit les objets aussi nettement qu'avec le secours des yeux; les sons nous frappent comme s'ils passaient par l'intermédiaire de l'ouïe; les saveurs humectent notre palais; tous nos sens enfin sont émus, et l'imagination est aussi puissante que la réalité. Plus le sommeil est profond, plus elle acquiert d'empire, comme le confirme l'observation du somnambulisme.

De quelque manière que ce dernier état ait été produit chez l'homme, on voit les mêmes phénomènes se manifester dans l'entendement. L'âme peut arriver à prendre sur les objets extérieurs, et surtout sur ceux qui ont quelques rapports avec nos organes, certaines notions plus ou moins précises, qui ne lui sont point apportées par les sens et qui, par conséquent, doivent différer de celles que ceux-ci lui eussent fait acquérir. C'est ainsi qu'elle deviendra sensible à l'approche d'un être animé, à celle d'une plante, et même, dans certains cas, à celle de corps inorganiques, par l'intermédiaire sans doute de l'atmosphère plus ou moins étendue dont ces divers corps sont environnés et qui réagit sur le cerveau endormi.

L'impression ainsi transmise à l'âme est quelquefois traduite par elle, et, comme le moi ne connaît rien de réel qui ne soit accessible aux sens, l'imagination s'en empare et la revêt d'une apparence sensible. Si l'objet est connu de celui qui en ressent l'impression, cette apparence sera celle même qui convient à cet objet; mais si c'est au contraire un objet inconnu, l'imagination, aidée par l'analogie ou par une science incomplète, en composera un être fantastique, en rapport plus ou moins éloigné avec la réalité. C'est ainsi qu'un somnambule, sans ouvrir les yeux, reconnaîtra une personne qu'il a vue déjà, et que, lorsqu'il voudra décrire quelqu'un de ses propres organes, il déraisonnera s'il n'est anatomiste. Mais, dans tous les cas, réels ou imaginaires, il verra les objets comme s'ils étaient devant ses yeux, et, bien plus encore que dans les songes ordinaires, il se laissera entraîner par eux à toutes sortes d'illusions. De là les prétentions exagérées de quelques disciples de Mesmer; de là les objections de la science qui, s'attachant plus au mot qu'au fond des choses, s'évertue à prouver qu'on ne saurait voir sans l'organe de la vision.

Ce n'est pas dans le sommeil seulement et dans le somnambulisme que l'imagination nous dévoile ainsi toute l'étendue de son empire, et si je me suis arrêté un moment sur ces deux états, c'est parce que ce sont ceux où elle se montre ordinairement avec le plus de force, et où nous pouvons l'étudier avec le plus de facilité. Certains hommes, dominés par quelque grande idée, ont révélé la faculté de s'isoler des objets extérieurs et d'entrer dans un état particulier qui n'est ni la veille, ni le sommeil, et qu'on a nommé contemplation ou extase. Les organes des sens, dans cet état, ne cessent pas de rester aptes à remplir leurs fonctions, mais l'attention, unique-

ment et fortement concentrée sur un seul objet, ne permet pas à l'âme de rendre sensibles les impressions qu'ils reçoivent du dehors. L'imagination règne seule alors, et présente comme réelles de pures créations de l'esprit.

Enfin, il est un dernier état dans lequel l'imagination joue le principal rôle. Plus singulier encore que les précédents, mais moins bien connu peut-être, quoiqu'il ait été étudié par de savants médecins : on lui a donné le nom d'hallucination, et de tout temps il a exercé une mystérieuse influence sur les croyances humaines.

Un homme halluciné peut conserver intacts les organes de ses sens; mais relativement à certains objets matériels ou intellectuels, son imagination domine tellement son esprit, qu'elle lui fait voir, au milieu d'autres objets réels, des êtres tout à fait fantastiques [1], ou prête aux êtres existants des formes ou des actions qui ne leur appartiennent pas; en sorte que ce ne sont pas les impressions de ses sens que l'âme traduit, mais celles de l'imagination. Lorsque cet état est continu, ou simplement périodique, s'exerçant dans le même cercle d'idées, il indique un trouble plus ou moins prononcé dans les fonctions cérébrales et constitue l'un des nombreux modes de la folie; mais quelquefois il se manifeste dans les têtes les mieux organisées, où il n'est que momentané et produit par une cause fugitive. C'est comme une vision, un rêve éveillé qui se passe en nous, et je ne sais s'il est un seul homme, en s'observant attentivement et en étudiant les illusions de ses sens, qui n'en découvrît de fréquentes traces dans les actes les plus ordinaires de sa vie.

[1] Je confonds ici l'hallucination avec l'illusion. Mais c'est que tout homme halluciné est nécessairement livré aux illusions. L'hallucination n'est qu'un degré supérieur de l'illusion, qu'une illusion dont la cause est interne au lieu d'être extérieure.

Je ne doute pas que, par la volonté et l'habitude, on ne puisse parvenir à reproduire fréquemment en soi cet état, de même que la contemplation et l'extase ; mais toujours cependant dans un degré en rapport avec l'organisation particulière de chacun. C'est là, au reste, un jeu dangereux et dont tout homme sensé fera bien de s'abstenir.

Les causes qu'on peut assigner aux illusions et aux hallucinations sont assez obscures. Il en est une fort puissante néanmoins, dont l'action même s'exerce d'une manière assez générale sur tout ce qui est relatif à nos sensations, et sur laquelle je ne saurais me dispenser d'insister ici.

Lorsqu'un objet se présente à notre vue dans un certain éloignement, les formes en demeurent souvent assez vagues pour que nous ne puissions immédiatement le reconnaître. Nous ne pouvons distinguer, par exemple, si c'est un cheval, un mouton, un bœuf ou même un objet inanimé affectant à peu près la même forme. Mais dès que l'esprit s'est fixé sur la nature de cet objet, à l'instant même les contours s'en dessinent avec une parfaite netteté, et ce qu'il y a de remarquable, cette netteté apparaît même dans le cas où il y a erreur dans notre jugement. Mais si cette erreur vient à se dissiper, la forme change immédiatement par une brusque transition. C'est ce qui arrive également lorsqu'en lisant la pensée est plus rapide que l'œil. Le lecteur voit alors le mot que, dans son esprit, il a substitué au mot réellement écrit, et l'illusion ne se détruit que quand il est obligé de revenir sur sa lecture; encore, si le sens ne le choque pas, pourra-t-il dix fois retomber dans la même erreur, comme l'auteur qui corrige une épreuve d'impression et qui, plein de son texte, passera dix fois sur

la même faute sans la remarquer. Ainsi, l'entendement excité par les sens conçoit l'idée d'un objet extérieur; mais cette idée peut être déjà conçue avant que l'impression ait été exactement traduite; la réaction de l'âme sur le cerveau résulte alors de cette idée préconçue et non de l'impression réelle. C'est en effet, comme je l'ai dit, que la sensation n'existe que dans l'âme; que c'est celle-ci qui agit pour donner au moi la conscience de ses idées, et que l'impression venue de l'extérieur n'est qu'une cause accidentelle, mais non pas indispensable de ce mode d'action. Il suffit donc pour produire une illusion ou une hallucination que l'âme soit excitée à agir sur le cerveau pendant l'état de veille, avec la même vivacité que si elle y était sollicitée par les sens.

La conviction est la condition qui paraît nécessaire pour exciter l'action de l'âme sur le corps; qu'elle soit produite par la présence réelle d'un objet ou par la croyance à cette présence, peu importe. Si elle existe et qu'elle se manifeste par un certain ébranlement des centres nerveux, elle détermine l'action de l'âme, et plus elle est vive, plus cette action est puissante.

La conviction est un sentiment intime de la même nature que les passions, qui a d'autant plus de force qu'il est d'accord avec la raison, mais qui est quelquefois en complète opposition avec elle. Ce sentiment puise aussi sa puissance dans la grandeur de l'objet qui l'inspire, et comme il ne saurait en être de plus grand que Dieu, on comprend de suite quels miracles peut enfanter la foi religieuse.

A côté de l'imagination, existe dans l'homme une autre faculté qui en est la sœur. Car toutes ces facultés diverses ne sont que des modes différents de la manifestation de l'esprit. Je veux parler de l'inspiration.

L'inspiration est l'éveil subit dans notre conscience d'une idée nouvelle, l'apparition d'un tableau complet qui se présente tout d'un coup, sans excitation extérieure, c'est-à-dire sans impression produite par les sens, de même que sans un rappel de la mémoire. L'inspiration est le principal attribut du génie; elle est la manifestation la plus directe de l'action de l'âme sur le cerveau pour nous rendre sensible une conception tout intellectuelle. Rien ne prouve mieux que les idées existent dans l'âme et qu'elles ne sont point gravées dans le tissu de nos organes. Car si quelques personnes croient comprendre comment l'âme, en cherchant à lire sur ce tissu, y retrouve des idées qui y auraient été anciennement imprimées, on ne concevrait pas qu'elle y rencontrât des pensées nouvelles qui étonnent quelquefois et qui charment en même temps leur auteur. Il faut bien que ce soit l'âme qui ait créé ces nouvelles combinaisons, en dehors du cerveau lui-même, et qui nous les rende sensibles à l'aide de ce merveilleux instrument.

L'inspiration ne saurait se manifester sans que l'imagination soit immédiatement mise en jeu, puisque c'est cette dernière qui en colore les créations. Mais ces deux facultés sont distinctes néanmoins. Car l'imagination n'applique pas moins son pinceau sur les pensées qui résultent d'une longue étude que sur celles qui semblent produites spontanément en nous. Une imagination faible peut s'allier à une réelle inspiration, et une imagination brillante à un défaut presque complet d'invention. Dans le premier cas, un écrivain rendra d'une manière terne ou confuse des pensées qui peuvent avoir une certaine profondeur; dans le second, il exprimera avec éclat des tableaux que lui aura fournis sa mémoire. L'un sera un compositeur décoloré, l'autre un brillant copiste.

Les révélations de notre inspiration sont fréquentes et fort diverses. Il en est un grand nombre qui s'appliquent aux habitudes les plus ordinaires de la vie et auxquelles, par suite, nous ne prêtons qu'une faible attention; mais il en est d'autres qui s'exercent sur de grands objets, qui portent sur de grandes pensées et qui excitent toute notre admiration ou toutes nos terreurs. Ce sont celles-là qui nous frappent et qui ont le rapport le plus direct avec mon sujet.

L'âme, ai-je dit, est une émanation divine. On doit en conclure qu'elle reste en communication avec Dieu, dont elle fait pour ainsi dire partie. Qu'on ne se choque pas du mot de *partie* appliqué à un être indivisible et infini. Les expressions d'une langue sont faites pour des objets accessibles à nos sens ou au moins à notre intelligence. Elles s'appliquent donc presque toujours faussement à Dieu que nous ne saurions comprendre; mais je ne serais ni plus clair ni plus exact en en créant de nouvelles, et je m'en tiens à celles qui existent, sauf au lecteur à faire abstraction, dans son esprit, de ce qu'elles ont de trop matériel.

J'ai dit que Dieu, en nous animant de son souffle, avait soumis cette partie de lui-même à réagir sur nos organes en raison des impressions extérieures. C'est là la loi de notre vie, c'est là ce qui établit nos rapports nécessaires avec le monde entier. Mais Dieu, en s'imposant cette loi, ne peut pas pour cela avoir abdiqué sa puissance propre et son indépendance. Il n'a pas fait du moi, auquel il s'est associé, un pur automate, un être brut n'obéissant qu'à une force unique. La preuve en est dans la libre intelligence qui brille en nous. Je ne fais ici que constater un fait qui frappe notre esprit, qui est la croyance de l'humanité entière et qui n'a pu être obs-

curci que par la subtilité des raisonnements de quelques philosophes.

Dieu peut donc nous inspirer directement des pensées, ainsi que l'enseignent toutes les religions; mais, tout en admettant la possibilité de cette inspiration divine de l'âme, indépendamment des impressions matérielles, il faut reconnaître cependant qu'elle atteint la limite de ce que notre esprit peut concevoir, et que cette indépendance absolue d'action, dérogeant aux lois générales de l'univers, ne peut avoir lieu que par un acte spécial de la volonté de Dieu, et appartient à l'ordre de faits que les hommes ont qualifiés de miracles. Le plus ordinairement les inspirations, quoique résultant de la force d'action de l'être spirituel que nous avons nommé âme, sont en grande partie déterminées, soit par l'état de nos organes, qui réagit à notre insu sur le cerveau, soit par l'existence d'idées antérieures qui ne peuvent être oubliées de l'âme et qui se présentent soudainement à nous sous une forme nouvelle. Quelle que soit d'ailleurs l'origine de ces inspirations, qu'elle soit toute divine ou corporelle, l'imagination ne peut les revêtir que de formes connues, c'est-à-dire de la nature de celles qui tombent sous nos sens.

Maintenant que nous avons fixé nos idées sur l'inspiration et sur l'imagination, ainsi que sur les illusions que cette dernière est susceptible de produire dans les rêves, dans l'extase ou dans l'hallucination, nous pouvons franchement aborder la question des esprits.

Notre âme, sans cesse en communication avec Dieu, ne peut tirer que de lui sa puissance. Il est pour elle la source inépuisable de la force et de la sagesse. L'adoration, la méditation, la prière surtout, qui est la forme la mieux adaptée à la faiblesse humaine, en présence de la

puissance infinie, sont les voies par lesquelles nous élevons notre pensée pour nous rapprocher de la sublimité divine en détachant notre âme de ses liens terrestres autant qu'il lui est possible de le faire sans faillir à sa mission. Dans de telles dispositions de l'esprit humain, Dieu envoie quelquefois à ses élus des avertissements, des conseils, des ordres qui les étonnent et dont la soudaineté et la grandeur leur révèlent l'origine. Mais comme ces hommes privilégiés n'ont pas cessé pour cela d'être des hommes, leur imagination, surexcitée par une foi vive et par une confiance sans bornes en Dieu, s'empare aussitôt de ces inspirations et les présente sous un aspect sensible. C'est un messager céleste qui est porteur de la bonne nouvelle. Sa forme ne peut être que la plus belle et la plus pure de celles qu'offre la terre. C'est un adolescent aux traits candides et inspirés, et, comme il a parcouru les champs azurés pour descendre des cieux, il est orné d'ailes d'un bleu d'azur. C'est ainsi que les erreurs et les préjugés des siècles dominent l'imagination et la vérité.

Voilà donc les anges créés, ces messagers de la volonté divine, et, une fois que la croyance des peuples les aura admis, ils apparaîtront toujours les mêmes, toujours vêtus de longues tuniques, toujours ailés, toujours brillants et radieux, toujours aussi doucement sévères que l'imagination pourra les peindre. Leur existence intellectuelle est incontestable, mais leur existence individuelle et matérielle est imaginaire. C'est parce que nous ne pouvons concevoir aucun être qui ne tombe sous nos sens, qu'à notre insu nous leur prêtons une forme corporelle.

Souvent les anges ne sont apparus que dans des songes, mais quelquefois aussi, à de saints personnages, dans la

méditation, ou même à des cœurs purs au milieu des occupations usuelles de la vie. Ces apparitions rentrent complétement dans ce que j'ai dit plus haut des inspirations; seulement, au lieu de se rapporter à des objets divers de la nature, elles ne concernent que les rapports des hommes avec Dieu.

Ce qu'on appelle le bien ne peut être que ce qui est conforme à la volonté de Dieu, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral. Si l'on fait abstraction de Dieu, ou de ce qui, dans l'homme, appartient à Dieu, tout devient indifférent, il ne saurait y avoir ni bien ni mal moral. Dans l'ensemble du monde, ce qui est bon, c'est le maintien de l'ordre général. Or, ce maintien n'a lieu que par la volonté expresse et incessante de Dieu. Sans cesse la matière, par son inertie, lutte contre cette volonté, et si un seul instant celle-ci venait à faiblir, le monde se dissoudrait immédiatement, ainsi que je l'ai déjà énoncé au commencement de cette Notice. Dans l'ordre général donc, la volonté de Dieu produit le bien; la résistance de la matière est le principe du mal. Un fait analogue a lieu dans l'homme, ou dans ce qu'on est convenu d'appeler l'ordre moral.

J'ai dit plus haut que l'inspiration et l'imagination étaient souvent excitées en nous par l'état de nos organes. Cette incitation, qui joue le rôle principal dans l'instinct et dans les passions, est ce qui nous porte à la satisfaction de tous nos besoins, en faisant naître en nous des idées et des désirs en rapport avec le but de notre être. C'est là un bienfait de la Divinité, ou, pour mieux dire, une nécessité de notre création. Car, sans elle, nous ne saurions pourvoir au maintien de notre existence, qui est dans les desseins de Dieu, tout aussi bien que l'organisation du monde. C'est pourquoi Dieu a voulu que l'ac-

tion de notre âme répondît aux incitations de nos organes matériels, et il a attaché l'attrait du plaisir à l'obéissance à cette loi de l'existence animale, afin d'en mieux assurer l'exécution.

Mais chez l'homme, cet attrait du plaisir et du bien-être, ce penchant naturel à la volupté l'entraîneraient rapidement à sa perte, s'il s'y abandonnait aveuglément. Car, sans parler même de l'abus qu'il peut faire des jouissances aux dépens de sa santé, il ne vit pas isolé dans le monde; ses actes n'intéressent pas sa seule personne, et, le plus souvent, ce qu'il ferait dans son intérêt personnel nuirait à ses semblables, à sa famille, à la société au milieu de laquelle il vit, et indirectement, par suite, à lui-même. Tous ces actes nuisibles, soit à d'autres hommes, soit à la société, sont opposés à la volonté de Dieu, auteur de l'humanité, comme il l'est du monde matériel. Ils sont donc également le mal, ce qu'on appelle le mal moral. Or, on voit que ce mal provient encore de la réaction de la matière, qui, en se soumettant aveuglément à une loi générale de la nature, résiste néanmoins à la volonté intelligente de Dieu. La raison, c'est-à-dire l'intelligence qui régit nos sensations, nous a été donnée, il est vrai, pour combattre les excès auxquels nous conduiraient nos penchants naturels; mais cette froide raison serait bien faible pour l'emporter sur un ennemi aussi bouillant et aussi impétueux que les passions, si nous n'avions pour nous soutenir le secours de la puissance divine. C'est là que ressort la supériorité de la religion sur la philosophie. La première a son appui dans la conviction et la foi; la seconde, dans la raison seulement. Or, les excitations corporelles, qui sont de la nature des sentiments, ne peuvent être surmontées sûrement que par des sentiments opposés, et non par des raisonnements.

Les excitations corporelles, se traduisant par des pensées dont nous ne voyons pas toujours immédiatement l'origine, déterminent de véritables inspirations qui deviennent aussitôt l'aliment de notre imagination. Et, lorsque notre raison ou nos bons sentiments nous en montrent la funeste direction, l'ignorance nous les fait attribuer à quelque mauvais esprit. De là, la croyance au démon, qui, une fois acceptée, a vivement frappé et dominé l'imagination elle-même. L'homme s'était représenté les anges sous la forme la plus noble et la plus belle; il a dû peindre le démon sous l'apparence la plus hideuse et la plus effrayante. Mais, si la beauté personnelle n'a qu'un type parfait pour nous, la laideur peut en affecter de fort variés. Aussi ne s'est-on pas contenté de la laideur qu'offrent les difformités humaines, et a-t-on composé un être fantastique des parties empruntées aux animaux les plus immondes, les plus repoussants ou les plus terribles. Chaque illuminé, d'ailleurs, qui a vu cet ennemi redoutable, l'a dépeint sous des traits différents.

Il en est donc des démons comme des anges. Ils existent bien dans la pensée ou dans l'âme, mais ils ne sont pas des êtres individuels, matériels même, formant des légions commandées par des chefs dont les noms ont été révélés à des imaginations exaltées. Nous pouvons les appeler des enfants de la terre, comme les anges sont les enfants du ciel, mais ce ne sont là que des métaphores de langage, et la simple vérité est que les messages des anges sont des inspirations divines et que les tentations du démon sont des incitations de la chair. Ce qui n'enlève rien, d'ailleurs, à la grandeur et à la puissance de ces manifestations de l'esprit.

Ce serait s'engager dans un débat de trop longue

haleine que de vouloir répondre par avance aux objections qu'on pourrait élever contre cette doctrine au nom de la religion. Je n'insisterai pas beaucoup sur un sujet d'une nature aussi délicate, et je me bornerai à ajouter quelques mots aux explications précédentes.

Les révélations qui ont pu être faites à l'homme, à diverses époques du monde, ont toujours été purement morales. Produits d'inspirations telles que je les ai décrites, elles ont toujours passé par un cerveau humain avant de se répandre parmi les peuples; toujours elles ont été colorées par l'imagination; toujours elles ont été empreintes de l'esprit et des croyances du siècle dans lequel elles ont apparu. Jamais un prophète n'a révélé une idée neuve dans les sciences humaines ni même dans la métaphysique. Il a adopté à cet égard les idées de son temps, et, en s'en écartant, il n'eût point été compris. Ce n'était point d'ailleurs dans cette sphère que s'exerçait sa mission; et qui voudrait chercher des lois physiques dans les livres saints s'exposerait à n'y rencontrer que d'anciennes erreurs. Cette faute a été commise lors du jugement de Galilée. Dieu fasse qu'elle ne se renouvelle plus. Une religion qui ne veut pas laisser, comme l'islamisme, les nations plongées dans l'ignorance, n'a nul intérêt à entrer en lutte avec la science. Ce sont deux sources de vérités qui doivent finir par suivre le même cours. Je conçois le bonheur des simples d'esprit dont la foi est assez vive pour recevoir les idées religieuses, quelle que soit leur enveloppe, et il pourrait être dangereux même pour cette foi de chercher à l'éclairer; mais, lorsque des esprits philosophiques arrivent à la foi par la raison, au lieu d'étouffer la raison sous la foi, il ne faut pas les repousser, mais les recevoir au contraire à bras ouverts, comme l'enfant prodigue, en tolérant même en

eux ce qu'on peut regarder encore comme des erreurs.

Ce qui pourrait surtout soulever les esprits religieux contre ma doctrine, c'est qu'elle semble, au premier abord, exclure les récompenses et les peines éternelles. Mais, qu'on y regarde de près, et l'on verra qu'elle est la seule qui puisse raisonnablement les expliquer. Car l'âme immortelle et partageant la substance de Dieu, ne saurait oublier le mal qu'elle a ressenti dans son union avec le corps, et devra en souffrir éternellement. Mais c'est là une idée que je ne puis qu'indiquer, sans chercher à la développer ici.

Après avoir parlé des anges et des démons, on me dispensera sans doute de m'occuper des autres esprits, quoiqu'il me restât beaucoup à en dire, des âmes des trépassés, par exemple, revenant de l'autre monde en celui-ci, soit pour éclairer, soit plus souvent pour tourmenter les humains. Ces esprits secondaires doivent tous être rangés dans la même catégorie que les précédents : auprès des anges, s'ils quittent le séjour des bienheureux, et avec les démons, s'ils ont franchi les portes de l'enfer. L'imagination s'est plu à remplir la série depuis le premier des archanges jusqu'à Satan, roi des ténèbres; mais nous devons ici laisser, sans la troubler, la poésie des religions, pour nous en tenir aux grandeurs de la réalité.

Je n'ai dit, dans tout ce qui précède, que peu de mots de la puissance de l'âme, en m'arrêtant plus particulièrement à son action sur le cerveau. Il n'est pas inutile de revenir sur ce sujet, avant de chercher à expliquer les phénomènes si curieux qui ont ravivé la croyance aux esprits.

Chaque homme possède, dans son état ordinaire, en raison de la contexture de ses muscles, une force parti-

culière, limitée, mesurable, et qui, étant susceptible d'être appliquée à des corps extérieurs pendant un certain temps, produit une quantité de travail déterminée, mesurable aussi. Mais ce travail ne peut être reproduit qu'après un repos, et lorsque les membres épuisés ont été réparés par la nourriture. Cet ensemble de faits peut donner lieu à quelques observations.

En résulte-t-il que la force existe dans les membres? En aucune façon. Elle existe entièrement dans l'âme, et le corps est la machine qui lui sert de transmission. Ce dernier a perdu par l'action une certaine partie de sa substance, son organisation s'est altérée au bout d'un certain temps, et il est devenu incapable d'obéir aux impulsions de l'esprit; mais, aussitôt que par la nourriture et par une action régénératrice de l'âme, il aura recouvré son état primitif, il recommencera à travailler avec la même vigueur. C'est donc le corps qui se fatigue et s'altère et non pas l'âme, quoique ce soit elle seule qui souffre de la fatigue et de l'altération de celui-ci. Émanée de la puissance infinie, elle pourrait fournir indéfiniment le même effort si les frêles organes sur lesquels elle agit avaient une résistance suffisante. Bien mieux, si par une nourriture plus excitante et plus abondante, ou par quelque moyen artificiel, quel qu'il puisse être, on parvient à donner aux membres plus d'ampleur, de souplesse et de solidité, sans effort plus sensible de l'âme, une plus grande puissance sera développée et le travail s'accroîtra en même temps. L'inverse aura lieu si les membres viennent à s'amaigrir. C'est ainsi que, dans la jeunesse, les forces s'accroissent avec l'âge, et qu'elles défaillent au contraire dans la vieillesse, sans qu'on puisse dire pour cela que l'âme ait acquis ou perdu de la force. Lorsqu'on mesure donc la force d'un homme,

ce n'est pas la puissance de l'âme dont on obtient la valeur, mais la partie de cette puissance seulement que le corps est capable de transmettre au dehors. Quant à la force propre de l'âme, elle est incommensurable, parce qu'elle a sa source dans Dieu même.

Puisque l'âme, indépendamment de la direction de nos relations extérieures et de nos mouvements volontaires, préside à l'entretien de nos fonctions vitales, elle peut, et l'expérience le démontre, porter subitement et exceptionnellement un surcroît de force et de vie dans certaines parties de notre être. C'est ce qui se voit dans plusieurs maladies nerveuses, où nos muscles acquièrent une vigueur et une résistance qu'ils sont loin de posséder dans l'état normal. La passion, la colère, l'exaltation même de l'imagination qui engendre la conviction, suffisent également, dans quelques circonstances, pour développer en nous une force musculaire qui dépasse pour ainsi dire toute croyance, et pour faire exécuter au corps humain des mouvements et des actions qui semblent incompatibles avec sa nature.

En résumé, la puissance manifestée par l'âme, sans être infinie, eu égard au corps par lequel elle se transmet au dehors, peut prendre cependant un développement dont nous ne saurions assigner les bornes et faire exécuter au corps tous les actes qui ne sont pas d'une manière absolue en opposition avec les lois de la nature. Or, ces lois ne nous sont pas entièrement connues, nous ne pouvons donc que présumer et non affirmer quelles sont les limites du possible dans les effets produits par l'action de l'âme.

Les phénomènes du mesmérisme et ceux qu'ont présentés plus récemment les tables tournantes peuvent conduire à reconnaître que si, dans le plus grand nombre

des circonstances, nos mouvements de locomotion tombent sous nos sens et s'exécutent dans le domaine de notre conscience, il en est cependant aussi que l'âme dirige tout à fait à notre insu; en sorte que nous pouvons faire des efforts considérables sans nous en apercevoir, ou même exécuter contre notre volonté des mouvements violents dont nous avons, il est vrai, la conscience, mais auxquels nous nous croyons entraînés par une force étrangère. Tous les jours, des somnambules paraissent ainsi corporellement soumis à la volonté des personnes qui les dirigent, et quelquefois même ils n'ont pas le sentiment des actions qu'ils exécutent. C'est pour ainsi dire une illusion négative. C'est-à-dire, de même qu'on peut faire voir, à une personne se trouvant dans un certain état nerveux, des objets qui n'existent pas ou sentir des mouvements qu'elle croit faire elle-même quoique immobile, de même, on peut faire disparaître en elle les sensations d'objets existants ou la conscience d'actes qu'elle exécute bien réellement. C'est évidemment, dans l'un et l'autre cas, le même phénomène psychologique, ou, plus exactement, la même cause qui produit deux effets d'apparence opposée.

Je n'ai guère autre chose à dire ici de l'action de l'âme sur la matière par l'intermédiaire du corps; mais si cette âme est une émanation de Dieu, ne peut-elle pas agir directement, sans intermédiaire, sur les objets extérieurs? Certes personne ne saurait affirmer qu'il n'en peut être ainsi. C'est une question qu'il est donné à l'expérience seule de résoudre, et, jusqu'à ce jour, elle s'est prononcée pour la négative. On a bien cité, il est vrai, et l'on cite encore des faits qui semblent prouver une telle action; mais il faudrait d'abord en bien établir l'authenticité, et démontrer ensuite que ces faits ne peuvent

être expliqués autrement que par une action directe de l'âme sur la matière étrangère au corps qu'elle anime. Or, ce second point surtout est loin d'être établi, comme je le montrerai plus tard. Nous devons donc, jusqu'à nouvel ordre, nous en tenir à cette vérité irrécusable que l'âme a la faculté d'agir sur la matière du corps auquel elle est liée, et que la puissance de son action se transmettant à l'extérieur, n'a de limite réelle que celle de la résistance des organes par l'intermédiaire desquels elle opère.

Ce que j'ai dit un peu plus haut de l'influence qu'une personne étrangère peut exercer sur un somnambule suppose que, si l'âme ne peut directement agir sur des objets matériels extérieurs, elle peut du moins avoir de l'action sur d'autres âmes, pour diriger leurs pensées et même leurs volontés. C'est ce qui a lieu, en effet, dans un grand nombre de circonstances. Par la parole, d'abord, nous nous mettons en relation avec nos semblables et nous pouvons acquérir sur eux un puissant ascendant. Il est vrai qu'alors on ne fait souvent qu'agir sur eux comme le ferait une lecture ou la vue de scènes se passant dans le monde extérieur; mais, indépendamment du sens de nos paroles, le ton, le maintien général de notre personne exercent la plus grande influence sur l'impression produite. Le regard seul et sa muette expression suffisent dans un homme supérieur pour inspirer le respect, la crainte, le dévouement, pour faire naître enfin divers sentiments qui ne peuvent être considérés comme la traduction directe d'impressions faites sur les sens. Cependant, pourra-t-on dire encore, un regard puissant ou doux fait, sur un être sensible, le même effet que pourrait produire un objet terrible ou agréable, et il engendre de la même manière la crainte ou la confiance. Les choses

se passent ainsi, en effet, jusqu'à un certain point. Il n'est pas moins vrai cependant que l'âme, agissant ici sans l'intermédiaire immédiat du corps, communique une partie de ses sentiments à une autre âme.

Mais il existe un autre ordre de faits bien plus concluants qu'a révélé depuis longtemps le somnambulisme. Un homme, dans ce dernier état, sans contact aucun et sans le secours de la vue, ni des autres sens, obéit à la volonté de la personne avec laquelle il est mis en rapport, peut lire dans sa pensée et se rendre compte de ses principaux sentiments.

Sans doute cette assertion est susceptible d'être contredite, et je ne chercherai pas à en démontrer la réalité. Je ne pourrais le faire que par des affirmations de détail, qui n'auraient pas plus de poids que mon affirmation générale. J'ai dit que j'acceptais l'ensemble des faits du mesmérisme avec le merveilleux qui s'y attache; je ne puis que maintenir cette déclaration. La thèse que je soutiens manquerait d'ailleurs de base si je rejetais, *à priori*, les faits sur lesquels s'appuient ceux qui prétendent à l'existence et à l'action des esprits.

Ce que j'ai dit de la nature de l'âme doit faire concevoir, sinon admettre comme nécessaires, les rapports qui peuvent s'établir entre les étincelles de l'intelligence infinie, qui animent deux êtres distincts. Cependant, ce n'est pas d'une manière aussi absolue que je comprends ces rapports. Jamais nous n'avons vu l'âme complétement dégagée de la matière. Partout nous apercevons soit l'influence directe, soit la réaction de celle-ci, et je pense que la matière ne cesse pas plus de jouer un rôle dans les nouveaux faits dont je parle, que dans tous ceux dont il a été précédemment question. Les choses seulement s'y passent d'une manière un peu différente.

Personne ne conteste que tous les corps ne soient environnés d'émanations plus ou moins subtiles, en rapport avec leur nature propre, et qui forment autour d'eux comme une espèce d'atmosphère, souvent sensible pour quelqu'un de nos sens. Chez les animaux, et chez l'homme en particulier, cette atmosphère est très-saisissable, très-étendue, et elle est composée de divers éléments dont beaucoup, sans nul doute, nous sont tout à fait inconnus. On y trouve des vapeurs grossières produites par la transpiration, des émanations plus subtiles de principes vitaux, du calorique, et vraisemblablement d'autres fluides impondérables ou, si l'on veut, les éléments matériels de ces fluides hypothétiques. Non-seulement cette atmosphère nous enveloppe, mais elle existe même dans notre intérieur, puisqu'elle en émane, et elle est en contact avec notre cerveau comme avec nos autres organes. Elle reçoit donc l'impression de tous nos mouvements, quels qu'ils puissent être. Il n'est pas si légère vibration corporelle qui ne lui soit immédiatement transmise et qui ne se propage jusqu'à ses dernières limites. Or, comme aucune de nos pensées ne peut se produire sans qu'il en résulte une modification, un certain ébranlement dans le cerveau, cet ébranlement détermine aussi une espèce d'ondulation particulière dans l'atmosphère qui l'entoure. Ce que j'avance ici n'est pas une simple hypothèse, mais une conséquence physique incontestable.

Si l'on conçoit maintenant deux semblables atmosphères en contact, les ondulations imprimées à l'une d'elles se transmettront nécessairement à l'autre et se propageront dans toute son étendue, jusqu'au cerveau par conséquent, qui en occupe le centre. Sans doute l'impression produite sur cet organe sera extrêmement faible; mais qui pourrait affirmer que l'âme est incapable de la recueillir

et de discerner en même temps la cause qui l'a fait naître? C'est à l'expérience à prononcer à cet égard, et les faits que j'ai énoncés, si l'on en admet la réalité, semblent de nature à lever tous les doutes.

Il n'est pas étonnant que dans l'état ordinaire de veille, où le cerveau est frappé des vives impressions qui lui sont apportées par les sens, l'âme ne traduise que celles-ci en idées, en négligeant toutes les autres qui sont si légères et sur lesquelles n'est point appelée son attention. S'il en était autrement, il se produirait dans notre esprit une telle confusion que nous cesserions d'être des créatures raisonnables. Cependant, dans l'état même de veille, lorsque nos sens sont distraits et en repos, lorsque notre pensée erre dans le vague, sans que notre attention soit fixée et que notre cerveau soit livré à aucun travail, il nous arrive quelquefois d'être surpris par des impressions d'une telle nature. Ainsi, notre pensée se porte subitement sur une personne depuis longtemps absente et qui s'approche de nous à notre insu; elle se met en harmonie avec celle d'un compagnon de voyage silencieux comme nous; nous éprouvons enfin quelqu'un de ces effets auxquels on a donné le nom de sympathiques, et que personne n'ose franchement ni admettre ni rejeter.

Mais si de telles lueurs sont difficiles à saisir dans l'état ordinaire de l'homme éveillé, il n'en est pas de même dans l'état de sommeil et surtout dans le sommeil profond qui donne naissance au somnambulisme. Les sens alors inactifs permettent à l'âme de lire, lorsque son attention y est portée, les vibrations les plus légères opérées dans le cerveau, et non-seulement la présence des objets matériels peut être sentie par cette voie, en dehors de l'action des sens, mais une pensée même, si elle est assez fortement conçue. Ce ne sont là, il est vrai,

que des possibilités; mais lorsque le fait existe, et je l'ai plusieurs fois constaté, je ne pense pas qu'on puisse lui assigner une explication plus simple et plus naturelle. C'est bien l'esprit qui joue le plus grand rôle dans ce fait merveilleux, mais l'esprit seul des personnes en qui se manifeste le phénomène.

Au surplus, les faits du mesmérisme et du somnambulisme ne sont guère ceux qui ont fait naître la croyance aux esprits. La grande majorité les niait et la plupart des croyants avaient admis, à la suite de Mesmer, l'existence d'un fluide particulier imaginé tout exprès pour les produire. Quelques hommes timorés seulement ou peu éclairés les attribuaient au malin esprit. Si les choses en fussent restées là, je me serais dispensé de chercher à combattre une telle opinion; mais, comme je l'ai dit en commençant, des phénomènes bien plus surprenants encore sont venus s'adjoindre à ceux-ci et ont tout à coup déterminé l'invasion du surnaturel, expédient facile pour l'explication des faits et qui soulage la faiblesse de notre esprit.

Fidèle au plan que je me suis tracé, je ne citerai que peu de faits en particulier; mais j'en considérerai l'ensemble, et je m'appliquerai à les expliquer en me servant uniquement des notions que j'ai développées dans ce qui précède.

Quelques personnes se rangent autour d'une table légère et appliquent leurs mains sur sa surface. Au bout d'un certain temps ordinairement assez long, lorsque l'essai a lieu pour la première fois, la table se met en mouvement et tourne sur elle-même, d'abord lentement; puis le mouvement s'accélère, il entraîne les mains et bientôt les acteurs eux-mêmes, qui semblent avoir peine à le suivre. La table quitte sa place et, toujours en tour-

nant, elle court en effrénée dans tout l'appartement, fait des bonds, pirouette sur un pied, et ne s'arrête que lorsque les mains l'abandonnent.

Sans doute il est facile aux simples spectateurs de nier la sincérité de ces faits. Mais pour les acteurs eux-mêmes, et ils sont nombreux, qui ont tenté l'essai de bonne foi, qui se sont sentis entraînés, il est difficile de leur persuader que le meuble n'a obéi qu'à leur propre mouvement; et pourtant il en est ainsi.

Tant que les faits se sont bornés à ce que je viens de dire, personne en France n'a prononcé le nom d'esprits. Les disciples de Mesmer ont triomphé et ont vu dans ces nouvelles expériences une preuve de plus de l'existence de ce fluide magnétique auquel ils croient depuis si longtemps. C'est ce fluide qui, se portant rapidement d'une main vers l'autre, entraîne la table dans son tourbillon. Mais, s'il avait une telle force d'impulsion, comment resterait-il toujours aussi insaisissable? D'ailleurs, une circonstance domine toute la question : le meuble en mouvement reste toujours parfaitement solidaire des mains qui le touchent; il ne glisse pas sous elles, mais il a précisément le même mouvement qu'elles, et aussitôt qu'elles le quittent, il s'arrête à l'instant. Il n'y a donc pas plus de raison pour que ce soit la table qui entraîne les mains que les mains qui entraînent la table. Et, comme celles-ci font partie d'un être puissant par lui-même, tandis que la table est un corps inerte, la vraisemblance est pour la seconde supposition. Je sais bien qu'on a prétendu faire mouvoir des tables sans attouchement; j'y reviendrai tout à l'heure, mais en prenant les faits tels qu'ils se présentent d'abord, tout doit porter à croire que ce sont les expérimentateurs eux-mêmes qui déterminent le mouvement. Il n'y a d'objection contre cette

opinion que la déclaration qu'ils font de leur inaction et la confiance qu'on peut avoir dans la sincérité de leur parole.

Plusieurs savants, M. Chevreul entre autres, en cherchant une explication autre que celle du fluide magnétique, l'ont trouvée dans une vibration involontaire et insaisissable des extrémités nerveuses des doigts déterminée par une certaine tension de l'esprit et dont l'effort accumulé pendant un certain temps finit par vaincre l'inertie de la matière et par produire un mouvement qui s'accélère tant que la cause en subsiste.

Cette explication, selon moi, approche beaucoup de la vérité, et il y a longtemps que je l'ai employée pour des faits présentant quelque analogie avec ceux dont il est ici question; mais en voici une, je crois, qui est plus près encore de l'atteindre. Elle ne diffère de la précédente que par quelques nuances, et elle est à la fois la confirmation et l'extension des principes que j'ai posés dans la première partie de cette Notice.

Des personnes prévenues de l'existence des faits qu'elles se proposent d'expérimenter, jalouses de les vérifier et de les reproduire, se rassemblent autour d'une table, avec la même préoccupation, avec le même désir. Tout ce qui est étranger à l'objet de leur expérience, tout ce qui peut les en distraire est éloigné de leur pensée. Leurs yeux sont fixés sur la table avec impatience de la voir se mouvoir. Elles sont donc dans la disposition d'esprit la plus favorable pour faire naître l'action de l'âme indépendamment de l'influence directe des sens, et pour donner naissance aux illusions de l'imagination. De plus, ces ondulations qui, partant du cerveau des expérimentateurs, embrassent l'atmosphère particulière à chacun d'eux, se mettent par le même motif en parfaite harmonie

entre elles. Toutes les âmes se confondent pour ainsi dire, toutes agissent en même temps, de la même manière et d'une manière instinctive, c'est-à-dire sans que la conscience en soit prévenue, non pas seulement pour imprimer une vibration à quelques houppes nerveuses, mais pour déterminer un mouvement insensible dans les mains, dans les bras, dans le corps tout entier, qui ébranle légèrement d'abord l'objet matériel avec lequel les doigts sont en contact. Une fois le mouvement commencé, le premier cri, *Elle tourne!* jeté au milieu du ravissement, la confiance devient sans bornes et elle donne aux âmes une force irrésistible pour produire de nouveaux efforts et entretenir l'illusion qui les rend insensibles. Chacun croit donc suivre le mouvement de la table, tandis que c'est au contraire lui qui le produit; et, chose remarquable qui vient tout à fait à l'appui de mon opinion, la première fois qu'on opère, les effets sont toujours lents à se manifester, parce que l'union des esprits a quelque peine à s'établir, et que le désir seul, sentiment passif, n'excite pas dans l'âme l'énergie que lui donnent plus tard la confiance et la volonté. Dès la seconde expérience, la réussite est donc bien plus prompte, et, au bout de fort peu de temps même, le mouvement devient presque instantané. Une répétition trop fréquente des mêmes expériences amène un résultat opposé et finit par annuler tout l'effet; parce que la curiosité s'émousse, l'esprit se blase, et l'âme cesse d'être dans l'état d'abstraction qui peut seul la faire agir en dehors des sens. Enfin, il est encore à observer qu'il peut suffire de la présence d'un incrédule bien prononcé, lors de la première expérience, pour rompre tout le charme. On sent qu'en effet alors cette harmonie des esprits et cette unité d'action si nécessaires ne sauraient plus exister.

Mais, ainsi que je l'ai dit, les faits n'ont pas tardé à se compliquer encore. Les tables venaient de manifester leur puissance; elles sont devenues intelligentes aussi. En sorte qu'elles se sont montrées, comme l'âme humaine, avec les attributs de la Divinité. C'est alors qu'a eu lieu l'explosion d'un sentiment qui fermentait déjà dans plus d'un cœur, que toutes les incertitudes se sont dissipées et que l'on n'a plus craint de proclamer que des esprits seuls pouvaient produire de tels faits. Eh! oui, ce sont des esprits, mais ce sont les vôtres! n'allez pas en créer d'imaginaires pour expliquer des phénomènes que vous-mêmes produisez.

Malgré la réserve que je me suis promis d'observer dans la citation des faits, j'en veux cependant ici rapporter un bien simple, parce qu'il renferme en lui seul la clef de beaucoup d'autres, et qu'il est des plus propres à faire complétement saisir ma pensée.

Dans le palais d'un grand, où l'on s'amusait du jeu qui occupait alors tout Paris, un guéridon avait acquis une haute réputation. C'était un esprit célèbre qui s'était lui-même nommé. Il y avait tant de justesse, tant de finesse et tant de lucidité dans ses reparties, que chacun croyait voir en lui une créature sensible. On ne le touchait qu'avec précaution; on eût cru voir le sang jaillir de son épiderme, si l'on eût eu la cruauté de le piquer avec la pointe d'un canif. Après mille espiègleries qui avaient charmé les dames, le maître de la maison dit à un haut et savant personnage qui était près de lui : Posez-lui donc une question de mathématiques facile à résoudre, que nous voyions comment il y répondra. Celui-ci, pensant se mettre à la portée du sujet auquel il avait affaire, lui demanda quelle était la racine cubique de quatre. Le guéridon, sans hésiter, leva un pied, frappa six coups et se

reposa. Tout le monde de se récrier; et comme, quel que fût le respect qu'on portât à sa personne, semblables aux devins de l'antiquité, les esprits d'aujourd'hui ne livrent leurs secrets que sous l'empire de la contrainte, on ne lui épargna ni les reproches ni les injures, et on lui ordonna de recommencer. Mais, avec un imperturbable sang-froid, il frappa de nouveau ses six coups. Les plaintes et les clameurs s'élevant de plus belle, l'auteur de la question, qui jusqu'alors s'était tu en se tenant à l'écart, rompit enfin le silence et dit d'un air étonné : « Je ne vois pas, messieurs, ce que vous avez contre ce pauvre esprit, il me semble qu'il répond assez bien. — Comment, reprit-on, vous lui demandez la racine cubique de quatre, et il répond six! — Ah! s'écrie le premier personnage, je me trompais. Ce n'était pas la racine cubique, mais le cube de quatre que je voulais dire, et, en répondant six, il posait le premier chiffre. »

Ainsi, en admettant le fait, que pourrait au besoin constater un membre de l'Académie des sciences [1], non-seulement le guéridon répondait à la pensée de l'interlocuteur, mais il répondait même à cette pensée mal exprimée, en posant le premier chiffre du nombre 64, et cela, sous les doigts de personnes autres que celle qui avait fait la question. On pourrait être tenté, sans doute, d'attribuer à un esprit étranger une faculté aussi extraordinaire; mais on va voir qu'il n'est pas nécessaire de recourir à une création imaginaire, lorsque les propriétés connues de l'âme suffisent pour l'explication du fait. Le hasard se chargerait encore de donner satisfaction à quelques incrédules; mais, comme mille faits analogues se sont pro-

[1] C'est le maréchal Vaillant qui l'a constaté dans une lettre en ma possession et dans une note marginale sur l'exemplaire d'un livre où je rapporte le même fait.

duits, et que je n'ai choisi celui-ci qu'à cause de son authenticité et des particularités remarquables qu'il présente, j'en parlerai comme d'une chose qui réclame une explication générale, en laissant sourire les incrédules.

Il faut admettre d'abord que les esprits des personnes qui entourent le guéridon se sont mis, comme je l'ai expliqué plus haut, dans un état de sympathie ou d'harmonie qui les dispose à agir de concert pour la production des faits qui doivent se manifester. Seulement, dans ce cas, l'attention commune, au lieu d'être portée vers un résultat à l'avance connu, est tendue vers la personne qui propose l'expérience. L'attention de celle-ci n'est pas moins portée sur les personnes expectantes, d'où il résulte entre tous les esprits, et des acteurs et de celui qui les dirige, un concert dans lequel les premiers sont passifs et le dernier conserve son activité. La pensée propre de celui-ci passe alors dans l'âme de tous les autres, et, sans que les impressions si fugitives qui ont été transmises jusqu'à leurs cerveaux aient pu devenir sensibles à leurs entendements, ils traduisent, par un mouvement commun et instinctif, cette pensée intime dont leurs âmes ont seules le secret.

Mais quoi, va-t-on se récrier, l'homme serait-il donc ainsi le jouet de toutes les volontés dominantes qu'il peut rencontrer dans le monde sur son passage? Cela n'est souvent que trop vrai, et nous voyons à nu, dans ce fait, la clef de tous les sortiléges. Mais il ne s'agit pas ici de récriminations. Il faut examiner froidement les choses et en accepter les conséquences rigoureuses, quelles qu'elles puissent être. Il est très-vrai que les esprits réagissent sans cesse les uns sur les autres, et que les plus forts ou, pour parler plus exactement, ceux qui sont unis aux corps les mieux organisés peuvent exercer un certain em-

pire sur ceux qui appartiennent à des êtres faibles et timides. Mais il ne faut pas oublier que cette espèce d'action directe d'un esprit extérieur est à peu près complétement annulée par celle qui résulte de nos sens et de nos propres organes, dans le cours ordinaire de notre vie. Ce n'est donc que dans des circonstances exceptionnelles toutes particulières, dont les phénomènes des tables tournantes nous font voir quelques-unes, qu'abdiquant, pour ainsi dire, notre libre arbitre, nous soumettons notre esprit à l'influence décisive d'un esprit étranger. Il se passe là, dans les relations directes d'âme à âme, quelque chose d'analogue à ce qui a lieu entre un disciple docile et un maître qui a su lui inspirer une grande confiance.

Ce sont les phénomènes du somnambulisme qui m'ont dévoilé ces relations presque directes d'âme à âme; mais jamais je ne leur aurais supposé l'étendue que je propose aujourd'hui de leur attribuer, s'il n'était survenu des faits nouveaux qui ne peuvent s'expliquer que de cette manière, ou par l'introduction momentanée d'une âme particulière dans un objet inanimé. Que les esprits froids et réfléchis choisissent entre ces deux explications, les seules qu'il me semble possible d'admettre.

Il résulte de tout ce qui précède, que lorsqu'un objet matériel quelconque répond aux questions les plus délicates qui lui sont adressées et étonne par la singularité ou la justesse de ses révélations, il ne fait que traduire le songe intime de quelqu'une des personnes mises en scène, dont l'esprit sert de modérateur ou de directeur à toutes les autres, et que l'âme, au lieu d'imprimer directement ce songe dans le cerveau de chacun, ne le rend sensible que par l'intermédiaire de l'objet sur lequel toutes les attentions sont fixées; comme il arrive quelquefois

dans un rêve qu'une pensée, bien évidemment dans l'âme du rêveur, ne lui devient sensible que par l'intermédiaire d'un interlocuteur imaginaire. J'ajouterai que, comme dans tous les rêves, et particulièrement dans ceux du somnambulisme, l'imagination et la réalité jouent un rôle également important; que l'âme peut, dans de semblables circonstances, manifester des connaissances acquises, qui n'ont pas encore été révélées par elle, ou qui ont été oubliées par le moi; que la disposition d'esprit nécessaire pour la production de ces faits finit souvent par ne plus se soutenir, ce qui fait évanouir toute cette espèce de magie; qu'enfin il est un certain nombre de personnes qui ne sont pas susceptibles d'éprouver les influences dont il vient d'être question, tandis que d'autres, au contraire, y sont fort sensibles.

Il semblerait qu'après les faits dont je viens de m'occuper et dont j'ai cherché à faire concevoir l'explication naturelle, il ne dût plus me rester rien de merveilleux à exposer. Cependant, les facultés anormales de l'âme ne s'étaient pas encore toutes montrées aux expérimentateurs, et les faits psychologiques s'enchaînant, la même cause s'exaltant de plus en plus, on a dépassé de beaucoup la limite qu'on eût cru pouvoir poser d'abord, et l'on en est arrivé à la reproduction, sous une autre forme, de tout ce que l'antiquité et les temps d'ignorance qui lui ont succédé nous ont présenté comme surnaturel, c'est-à-dire comme l'intervention directe de Dieu ou de ses ministres dans les choses de la terre.

A vrai dire, l'explication générale que j'ai donnée et que je vais appliquer encore à de nouveaux faits, suppose aussi, d'après moi, une action anormale de Dieu, si nos âmes ne sont qu'une émanation de sa divinité; mais, ce que je cherche à faire reconnaître, c'est que le principe

actif, la cause de tous ces faits réside en nous-mêmes, et que, bien que l'action produite semble anormale, elle n'est cependant qu'une conséquence de facultés que nous possédons, dont nous découvrons facilement le germe dans notre vie normale, et qui reçoivent seulement une extension momentanée.

Dans la production des phénomènes dont je viens de donner l'explication, il arrive le plus souvent qu'une des personnes qui concourent aux expériences prend, par une cause fort obscure encore pour nous, un ascendant marqué sur l'esprit de ses coopérateurs, et tend ainsi à établir l'harmonie qui est nécessaire. Certains hommes, à ce qu'il paraît, jouissent à un haut degré de cette faculté et sont réputés pour cela, en Amérique, des intermédiaires obligés entre les esprits supérieurs et nous autres pauvres humains. On leur a donné le nom de *médium*. Un de ces êtres privilégiés est venu importer dernièrement en France les miracles découverts de l'autre côté de l'Atlantique. On avait bien entendu parler déjà d'esprits frappeurs, de tables qui, à Genève, se mouvaient et se soulevaient sans l'apposition des mains; on m'avait bien fait espérer de me montrer le même phénomène à Paris; mais tout cela pâlit devant les merveilles apportées du nouveau monde. Je ne m'arrêterai pas aux apparitions de mains qui impriment l'empreinte de leurs doigts vigoureux sur un poignet indocile; je ne parlerai même pas des esprits corporels que vous voyez, que vous entendez, que vous touchez; j'essayerai de faire évanouir du même souffle tous ces fantômes. Je veux attaquer de suite le phénomène le plus surnaturel en apparence, le plus miraculeux qu'on puisse citer, je crois, dans l'ordre de ceux dont je m'occupe; et si je l'avais vu de mes propres yeux, je ne réclamerais pas plus de confiance qu'on

n'est disposé à en accorder au récit que je vais en faire. Je demanderais seulement qu'on ne mît pas en doute ma loyauté.

Je tiens ce fait d'un médecin étranger, acteur lui-même dans la scène que je vais raconter, et qui osait à peine m'en confier le récit. Il se trouvait dans un salon avec le magicien et deux autres personnes seulement. Après avoir vu diverses expériences, dans lesquelles les lois de la pesanteur paraissaient violées, on proposa à l'esprit de soulever une lourde table, et pour qu'elle fût plus chargée, les trois assistants montèrent dessus. L'opérateur se tenait assis dans un coin éloigné. A peine furent-ils installés sur le meuble, que celui-ci, s'élevant lentement, monta jusqu'à ce que les têtes vinssent à toucher le plafond et fussent obligées de se pencher pour éviter un choc ou une pression. Puis, la table, par un mouvement tout aussi lent, redescendit jusqu'à son assiette primitive. Après ce récit, je me bornai à cette seule question : « Croyez-vous à la réalité de ce fait? — Non, me répondit sans hésiter le jeune docteur. Je l'ai vu, je l'ai éprouvé, mais je n'y crois pas. — Eh bien, lui dis-je, nous sommes parfaitement d'accord. Ce n'est là que l'effet d'une hallucination collective. »

L'observation de certaines maladies, de certains états anormaux des fonctions vitales, a déjà présenté à la médecine des exemples remarquables d'hallucination, et l'étude des phénomènes du somnambulisme m'a fourni l'occasion de produire, sur des personnes soumises à mes expériences, des illusions tout aussi complètes que celle que je viens de rapporter, et qui se prolongeaient même pendant un certain temps après le réveil. Mais jamais je n'avais vu l'hallucination s'exerçant à la fois sur plusieurs personnes et se produisant ainsi sur des esprits sains, au

milieu des actes les plus ordinaires de la vie. Cependant, les hallucinations collectives ont déjà été signalées par de célèbres praticiens, et il ne s'agit là que de l'extension d'une manière d'agir de l'âme connue par ce qui précède. Il est donc plus sage de l'admettre, quelque étrange qu'elle paraisse, que de rejeter aveuglément le témoignage de beaucoup d'hommes honorables, ou de faire intervenir des esprits célestes ou infernaux pour être les interprètes des fous caprices de notre imagination.

On a vu comment l'âme humaine, par une action qui est encore pour nous un profond secret, se détachait par moments assez complétement des sens pour nous imposer ses révélations réelles ou imaginaires, et pour donner à ces visions, à ces rêves de l'état de veille, la même vigueur de coloris que si les images en étaient fournies par les sens. J'ai dit comment cette âme, dans de certaines circonstances, lorsque surtout elle était soutenue par une grande confiance, ou incitée par une vive curiosité, pouvait se mettre en harmonie de pensée et d'action avec celle d'un autre homme; comment l'imagination de celui-ci pouvait nous dominer et se substituer, pour ainsi dire, à la nôtre. J'ajouterai que plus cet homme sera convaincu et de bonne foi, plus son esprit agira puissamment sur l'atmosphère qui sert d'intermédiaire entre son cerveau et le nôtre; que plus l'image qui se présentera à son entendement sera vive et nette, plus vive et plus nette sera aussi celle qu'il fera naître en nous; que des visions, par conséquent, qu'il éprouvera, nous impressionneront bien plus facilement que des idées métaphysiques; que ce qu'il verra, que ce qu'il entendra, que ce qu'il sentira, nous le verrons, nous l'entendrons, nous le sentirons, non pas identiquement comme lui, mais à notre manière. Par quelle puissance l'âme peut-elle acquérir ainsi un as-

cendant direct sur d'autres âmes? Je l'ignore; mais ce ne sont pas ceux qui croient à l'action d'esprits étrangers, parfaitement inconnus, qui peuvent repousser celle d'un esprit dont l'existence en nous est certaine, et dont nous ne saurions nier l'intelligence, non plus que la puissance d'action sur la matière. Quoi qu'il en soit, on devine facilement quelle devra être mon explication du fait précédent. Elle ne différera nullement de celles que j'ai données jusqu'ici d'autres faits prétendus surnaturels ou merveilleux.

Le *médium*, pour l'appeler comme les Américains, homme d'une imagination vive, et qui, par l'habitude autant que par la nature de son organisation, a appris à voiler à volonté l'action d'une partie de ses sens, éprouve des visions qui le trompent lui-même, et qu'il confond avec la réalité. Son esprit, fortement frappé, réagissant, ainsi que je l'ai expliqué, sur le cerveau d'êtres impressionnables qu'il aura choisis, ou du milieu desquels il aura au moins instinctivement éloigné ceux qui, par la ténacité de leur esprit, pourraient rompre le charme, fait passer dans l'imagination des assistants le tableau qu'il a lui-même conçu. De là, l'illusion ou l'hallucination générale. Les faits manquent d'existence matérielle, mais les sensations n'en sont pas moins très-réelles. Tellement que si la raison ne venait à notre secours, nous ne saurions discerner la vérité de l'erreur.

De telles expériences sont fort dangereuses et peuvent facilement conduire à la folie. Je blâmerai donc, d'accord avec les ministres de la religion, celles qui ne sont entreprises que dans un but de frivole curiosité et de pur amusement. Je dirai, comme eux, qu'elles sont inspirées par le démon, c'est-à-dire par la révolte de la chair contre l'esprit. C'est ainsi que la philosophie et la religion,

qui toutes deux tendent au même but par des voies différentes, peuvent marcher d'accord sans s'entraver et se combattre.

Je n'aurais plus rien à ajouter à ce que je viens de dire sur l'intervention des esprits dans les actes de la vie humaine, si, en traitant un pareil sujet, à propos surtout des tables tournantes et parlantes, il était permis de passer sous silence un livre remarquable, publié en 1853, dans le but, ouvertement déclaré, de prouver que tous les phénomènes de la nature de ceux dont il a été ici question sont dus au démon, et que les esprits ont bien une existence propre se manifestant tous les jours par une multitude de faits qu'une incrédulité impie peut seule refuser d'admettre.

S'il s'agissait de lutter d'érudition et d'esprit avec l'honorable auteur de ce livre, M. le marquis de Mirville, je me garderais bien d'entreprendre de lui répondre; mais ma tâche sera plus facile; je me bornerai à répéter en face de lui ce que je viens de dire dans l'examen précédent. Je prendrai, parmi les faits nombreux qu'il cite à l'appui de son opinion, celui qui doit paraître le moins croyable de tous, et je ferai voir qu'il peut se plier aux mêmes lois que ceux dont je me suis occupé jusqu'ici, c'est-à-dire qu'il n'est pas besoin, pour son explication, de recourir à l'intervention d'êtres surnaturels.

L'auteur rapporte, d'après le docteur Calmeil, l'histoire d'un énergumène cochinchinois qui, exorcisé par un missionnaire, était étendu sur les dalles d'un temple. Pour constater la présence du démon et pour montrer en même temps la puissance que Dieu avait mise en lui, le prêtre ordonna à l'esprit infernal de soulever le néophyte et de le suspendre par les pieds au plafond de la chapelle. Aussitôt le possédé, couché sur le dos, se mouvant

les pieds en avant, se traîna jusqu'à la base d'un pilier, et continuant à ramper, s'éleva le long de ce soutien, les pieds en l'air, jusqu'à ce qu'il fût au haut.

On pourrait, sans être taxé de trop d'incrédulité, demander au narrateur, pour admettre un pareil fait, des preuves d'une nature un peu plus sérieuse qu'une simple assertion; mais il veut qu'on croie, et qu'on croie jusque dans ses plus petits détails, une histoire aussi peu vraisemblable. Il ne discute plus avec ceux qui doutent. Eh bien, soit; moi qui veux discuter, il faut bien que j'admette.

Ne voulant pas nier ce récit, bien que ce soit la pensée qui vienne le plus naturellement à l'esprit, j'aurais encore, pour me tirer d'affaire, l'hallucination qui aura fait voir à l'exorciste, rempli de l'idée de la puissance de Dieu, des effets qui n'avaient qu'une existence imaginaire. Je n'hésite même pas à dire que c'est ainsi que j'expliquerais, si ce n'est le fait en son entier, du moins la partie de ce fait qui blesse les lois de la physique. Ainsi, l'ordre du prêtre ayant obligé l'énergumène à ramper jusqu'au pied de la colonne, les esprits influencés des témoins auront conçu la continuation du mouvement, et l'imagination aura complété le tableau. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend l'auteur du livre des *Esprits*. Il repousse toute idée d'hallucination avec autant de dédain que la négation même. Il faut lui obéir.

Prenons donc, pour lui plaire, le fait tel qu'il le rapporte. Que prouve-t-il et que prouvent cent autres faits qui sont relatés dans le même livre? Que prouvent-ils dans l'esprit de l'auteur lui-même? Que l'observation a fait reconnaître, en certaines circonstances, une force et une intelligence agissant dans l'homme, à son insu, d'une manière tout à fait anormale, et que nous nommons sur-

naturelle, parce qu'elle nous semble en opposition avec ce que nous avons admis jusqu'ici comme lois constantes et universelles de la nature. J'admets tout cela avec lui, sans discuter tel ou tel fait en particulier. Il en conclut qu'il entre parfois en nous une force étrangère appartenant à un être distinct qui est le démon. C'est ici que je me sépare de lui, et, puisqu'il existe de tout temps en nous une force qui est l'âme, dont une partie de l'action s'exerce à notre insu, et qui agit quelquefois d'une façon anormale, avec une puissance dont nous ne saurions assigner la limite, je ne vois nullement pourquoi nous aurions recours à un démon auquel nous attribuons précisément la même puissance que possède déjà notre âme : celle de mouvoir la matière. Maintenant, que l'on nomme démon l'incitation corporelle en vertu de laquelle la puissance de notre âme prend une direction aussi bizarre, je le veux bien, et alors nous tombons d'accord, ou du moins nous ne différons plus qu'en ce qui concerne la nature propre du démon. Différence profonde, il est vrai, mais qui ne touche pas réellement à l'essence de la religion.

Si je n'ai pas démontré, par tout ce qui précède, que les esprits ne sauraient réellement exister, j'aurai du moins fait voir que notre âme, dont mes adversaires ne refusent pas de reconnaître la spiritualité, peut, elle seule, produire tous les phénomènes étranges dont on nous entretient depuis quelques années, sans qu'il soit nécessaire, par une espèce de profanation, de faire intervenir pour leur explication l'action directe de Dieu ou de ses ministres. Tel était le but unique de cet écrit. Je m'arrête donc, sans avoir la prétention de soumettre à ma croyance la conscience de chacun de mes lecteurs.

NOTICE CRITIQUE

SUR LE LIVRE DE M. LE DOCTEUR FRANCK

INTITULÉ : *PHILOSOPHIE ET RELIGION*

La présente Notice a été adressée sous forme de lettre à M. le docteur Franck, membre de l'Institut, professeur de philosophie au Collége de France, à la suite de la publication qu'il a faite, à la fin de l'année 1867, d'un livre savant et plein d'intérêt ayant pour titre : *Philosophie et Religion*. Mon envoi se terminait par la phrase suivante :

« Que ma lettre reste enfouie dans vos cartons, ou que
» vous la jugiez digne d'une réponse particulière ou pu-
» blique, je n'en resterai pas moins, Monsieur, l'admi-
» rateur de votre talent et votre dévoué collègue en spi-
» ritualité.

» *Signé :* Le Général Noizet.

» Paris, le 28 mars 1868. »

M. le docteur Franck, avec qui j'avais déjà eu quelques relations à propos d'un ouvrage philosophique, n'a pas jugé à propos de m'adresser de réponse. Je n'ai point lieu de m'en plaindre, puisque je ne l'y avais pas engagé; mais si cette Notice paraît au jour de son vivant, je pense qu'il n'y trouvera rien de désobligeant pour sa personne, en reconnaissant que je me suis toujours plu à rendre hommage à son érudition et à son talent.

NOTICE CRITIQUE

SUR LE LIVRE DE M. LE DOCTEUR FRANCK

INTITULÉ : *PHILOSOPHIE ET RELIGION*

J'ai lu avec un bien vif intérêt le volume publié à la fin de 1867 par M. le professeur Franck, sous le titre de *Philosophie et Religion*. Je n'y ai pas rencontré, il est vrai, tout ce que je pouvais y chercher, c'est-à-dire, à côté des différences caractéristiques qui séparent aujourd'hui ces deux grands objets, les rapports intimes qui les rapprochent et qui, peut-être un jour, contrairement à l'opinion de l'auteur, pourront finir par les réunir; mais j'y ai trouvé un trésor de science dont je serais heureux que ma mémoire, affaiblie par l'âge, me permît encore de m'enrichir. J'y ai rencontré aussi des appréciations philosophiques remarquables par leur netteté et par les sentiments élevés qui les ont inspirées. C'est de ces dernières surtout que je me propose de m'occuper ici; et, lorsqu'un philosophe sérieux comme M. Franck a eu le courage de réfuter froidement les extravagances d'un demi et faux savant comme le père du positivisme, j'ose espérer qu'il aura la patience de souffrir ma critique modérée, qui n'invoque que l'autorité de la raison et de sentiments généraux sur lesquels nous sommes parfaitement d'accord.

M. Franck recherche, pour le condamner, le panthéisme dans les systèmes de philosophie des anciens, et il ne lui est pas difficile de le rencontrer dans le platonisme, et surtout dans le néoplatonisme de Plotin et de toute l'école d'Alexandrie. Je partage complétement en cela son opinion, et il est évident que, dans de tels systèmes, non-seulement l'homme n'est pas responsable de ses actions devant Dieu, mais que c'est Dieu lui-même qui est responsable de tout le mal qui existe dans le monde.

Passant de l'antiquité au moyen âge, le savant professeur nous présente une analyse des plus intéressantes de la philosophie et des rêveries de Maïmonide, péripatétisme altéré par les traductions et les interprétations arabes, et il y retrouve encore le panthéisme, dont l'auteur ne se défend que par un sentiment intérieur qui l'oblige à être inconséquent avec ses propres doctrines. Je n'ai pas besoin de dire qu'il le trouve plus franchement encore et tout à fait à nu dans Spinosa. Il le condamne partout; mais, animé d'un esprit vraiment philosophique, nulle part il ne condamne les penseurs dont les systèmes le renferment, quelquefois même à leur insu. Jusque-là, je suis parfaitement d'accord avec M. Franck, si ce n'est que je trouve qu'il pousse à l'excès les conséquences funestes d'une opinion qui a régné dans des temps et dans des lieux où les hommes ne valaient pas moins qu'aujourd'hui, et où les philosophes qui la professaient étaient de respectables et de saints personnages. Quant à la masse du vulgaire, ce n'est guère la doctrine philosophique, quelle qu'elle soit, qui lui sert de guide. Mais je ne veux pas m'arrêter sur ce point secondaire.

Je me propose d'attaquer plus directement l'auteur, à son grand étonnement, sans le moindre doute, si ce n'est à son grand scandale, en lui déclarant que, quelque

estime que je fasse de son caractère et de son talent, je le considère lui-même comme panthéiste. Que M. Franck cependant ne prenne pas cette déclaration pour une attaque personnelle. D'abord, parce que je ne confonds pas plus que lui les doctrines avec les personnes; ensuite, parce que ce n'est pas sa doctrine seulement que j'attaque, mais celles de toutes les écoles spiritualistes qui dominent aujourd'hui en France. J'ai bien peur d'être seul de mon avis, et les forces, par conséquent, ne manqueront pas pour me combattre, si jamais on daigne le faire.

Pourquoi, dirai-je à M. Franck, Plotin, Maïmonide et tant d'autres sont-ils panthéistes à vos yeux? Parce qu'ils font de Dieu l'être unique, l'un, l'absolu, et qu'ils font émaner de lui, de sa propre substance, d'abord des esprits inférieurs, entités purement imaginaires, puis la matière, et enfin le monde tel que nous le voyons. Tout cela émanant de Dieu forcément, nécessairement, en vertu de sa propre nature, Dieu devient un être sans volonté, sans liberté, et tout n'est que fatalité dans l'univers.

Ce n'est pas tout à fait ainsi, si je ne me trompe, que l'entendait Platon, et il serait facile de répondre que l'émanation de Dieu pourrait être libre et volontaire; mais passons là-dessus. J'admets sans contestation que le système d'émanation est un système panthéiste. Mais, qu'est-ce que le vôtre? Qu'est-ce que celui de la philosophie spiritualiste moderne, y compris la théologie des écoles religieuses? Est-ce que vous n'admettez pas un Dieu unique, absolu, au moins pendant une première éternité? Et quelle différence faites-vous entre la création et l'émanation? Oh! c'est bien différent, dites-vous. L'émanation est le produit de la substance même de Dieu, et la création a surgi du néant par la puissance du

Verbe. Mais ce ne sont là que des mots auxquels il vous est impossible d'attacher un sens précis. Savez-vous ce que c'est que la substance de Dieu pour dire que, dans le système de l'émanation, tout ce qui existe n'est que cette substance, et vous doutez-vous de ce que peut être la création par la parole, pour affirmer que cette création n'est pas la substance divine elle-même? Je ne vois dans les deux systèmes que deux modes de création, et comme je ne comprends pas l'un plus que l'autre, je ne saurais leur attribuer des conséquences aussi différentes que celles que vous établissez.

Ce que je ne comprends pas, beaucoup de philosophes, il est vrai, croient le comprendre, et c'est ce qu'ils appellent avoir un esprit profond. Pour moi qui n'ai pas cette prétention, je veux bien céder à la leur. Examinons donc la question sous un autre point de vue.

Dans le système d'émanation, le monde n'est qu'une expansion de Dieu. C'est en cela que ce système est panthéiste; qu'il l'est comme le système de Spinosa, qui ne voit dans la matière que la substance même de Dieu; qu'il l'est comme le système moderne, qui fait du monde la manifestation de Dieu. Les mots sont différents, mais la chose est la même. En est-il autrement dans le système de la création absolue? Oui, répondez-vous : dans ces systèmes panthéistes, il n'y a rien en dehors de Dieu; moi j'y mets un monde, créé par lui, il est vrai, mais dont l'être principal, l'homme, est né libre. Le Dieu de l'émanation est un Dieu sans volonté, un Dieu aveugle, un Dieu mort, une véritable fatalité; mon Dieu à moi est un Dieu personnel et vivant. Je vois là toujours plus de mots que de choses, et je ne conçois pas bien, moi qui ne suis pas profond et qui me pique seulement d'un peu de bon sens, ce que c'est qu'un Dieu personnel et vivant.

J'ouvre le Dictionnaire de l'Académie et je trouve au mot Personne : *Terme qui ne se dit que de l'homme ou de la femme, et dont on se sert également pour signifier un homme ou une femme.* Or, Dieu est-il un homme ou une femme? Quant au mot *vivant,* il ne s'applique qu'à la matière organisée et animée, et je ne ferai pas aux spiritualistes l'injure de croire qu'ils confondent Dieu avec la matière.

Il ne s'agit pas de tout cela, direz-vous; d'abord, pour nous spiritualistes, la personne humaine n'est que l'âme. — Je suis loin de vous l'accorder; mais, en fût-il ainsi, Dieu ne serait donc qu'une âme. Par un Dieu vivant, direz-vous encore, nous entendons un Dieu libre, qui veut et qui agit suivant sa volonté. — Mais ce n'est pas là le sens du mot vivre, et si nous voulons nous entendre, parlons la même langue, notre langue maternelle. Nous aurons bien encore assez de peine à nous mettre d'accord.

En résumé, le Dieu de M. Franck et des spiritualistes actuels diffère de celui de Plotin et de Maïmonide en ce qu'il n'est pas sans attributs; en ce qu'il pense le monde; en ce qu'il le veut; en ce qu'il l'a fait comme il le voulait. Soit; mais le panthéiste Spinosa donnait à son Dieu bien plus d'attributs encore que le spiritualisme; attributs qui comprenaient la pensée, la volonté et l'activité. L'auteur de la *Métaphysique positive* ne refuse pas non plus à Dieu d'avoir pensé le monde et de l'avoir voulu. Il y aurait donc au moins une distinction à faire entre les panthéistes, distinction fort essentielle au point de vue des spiritualistes, mais qui, pour moi, ne serait d'aucune importance, et il ne reste entre ces derniers et certains panthéistes qu'une seule différence, c'est que ceux-ci ne placent rien en dehors de Dieu et que les spiritualistes modernes prétendent y mettre le monde.

Je suis parfaitement de l'avis de M. Franck lorsqu'il pense que, pour n'être pas panthéiste, il faut placer quelque chose en dehors de Dieu. Mais je ne le comprends plus lorsque ce quelque chose est un monde créé *è nihilo* par Dieu lui-même. Pourquoi prononce-t-on l'anathème contre le panthéisme? N'est-ce pas parce qu'il enlève la responsabilité des actions humaines devant Dieu? Croit-on rendre à l'homme cette responsabilité, lorsqu'on le fait créé de toutes pièces par Dieu avec une matière créée elle-même et animée par l'esprit de Dieu? Dieu, dit-on, a créé l'homme libre. Triste liberté, puisqu'il l'a créé avec des penchants qui peuvent le faire faillir. Mais pourquoi donc l'a-t-il créé libre? M. Franck me répondra-t-il comme un de ses collègues, mon ancien camarade : C'est afin de pouvoir exercer sa justice? En sorte que Dieu, qui n'aurait pas exercé cet attribut depuis l'éternité jusqu'après le temps tout récent des mastodontes, aurait pensé à créer l'homme le jouet de ses propres passions pour avoir la faculté de le punir éternellement de ses faiblesses. De pareilles monstruosités philosophiques peuvent-elles se reproduire encore au dix-neuvième siècle, au sein d'une Académie française? Mon ami le philosophe était un excellent homme et un savant professeur, mais je ne saurais lui accorder d'avoir été un profond penseur.

L'objection de l'existence du mal est aussi vieille, me dira-t-on, que la philosophie, et elle a été mille et mille fois réfutée. Cela est vrai; mais si elle l'eût été une seule fois sans réplique, elle ne se reproduirait pas depuis plus de deux mille ans avec la même vitalité. On aura beau faire, et tous les spiritualistes le sentent parfaitement, avec le système de la création *è nihilo,* on ne sortira jamais de cette insoluble difficulté : Dieu, perfection absolue, est antérieur au monde; le mal n'existait pas avant le

monde; il a créé le monde, et le mal existe; donc Dieu a créé le mal; et, puisque cette conséquence est absurde, il faut qu'un des termes du syllogisme soit erroné. Ce terme est celui de la création *è nihilo*. Il en est de même de cet autre raisonnement : Dieu parfait n'a pu créer qu'un monde parfait; donc le mal n'existe pas. Ce qui semble contraire à l'évidence et au sens commun. Jamais, lorsque je souffre, les stoïciens ne me persuaderont que la douleur du corps ne soit rien. Il est vrai qu'on pense atténuer le vice de ce raisonnement en disant seulement : Dieu parfaitement bon n'a pu que créer un monde le meilleur possible, et si le mal, qui n'est qu'un défaut de perfection, s'y rencontre, ce n'est qu'en vertu de ce principe que la créature est nécessairement inférieure au créateur. Mais sur quelle autorité a été établi ce principe? Il en est de lui comme de bien d'autres posés *à priori* par les métaphysiciens, et qui n'ont servi qu'à les jeter dans de fausses voies. D'ailleurs, comment peut-on dire que Dieu a créé le meilleur monde possible, lorsqu'il est évident que le monde *n'est pas*, mais qu'il *devient* incessamment? Le monde d'aujourd'hui n'est pas celui d'hier, et surtout celui d'il y a cent mille ans, malgré tout ce qu'on nous dit de la permanence des espèces. Il a été créé perfectible, quoique toujours parfaitement harmonique.

La création *è nihilo* est une véritable hypothèse posée dans l'ignorance des faits, qui n'a de valeur que par son antiquité et par l'interprétation contestable d'une tradition révérée. Elle est devenue un préjugé entré dès la plus tendre jeunesse dans la tête de la plupart des hommes par leur éducation. Par quoi se justifie-t-elle? Est-ce par l'observation? Évidemment non; car jamais personne n'a vu une telle création, et, tout au contraire, la science a montré que tout est transformation et que rien dans le

monde ne s'anéantit, ni force, ni matière; tandis que l'esprit conçoit parfaitement que tout ce qui viendrait du néant devrait pouvoir retourner au néant. La création *è nihilo* ne saurait donner naissance à un être réel et absolu autre que Dieu lui-même. Si l'observation ne justifie pas la création telle que l'entendent les spiritualistes, celle-ci est-elle justifiée davantage par le raisonnement? Est-elle nécessaire pour l'explication du monde? En aucune façon, puisque le panthéisme ordinaire, le matérialisme et d'autres systèmes encore l'expliquent aussi bien. Les spiritualistes de l'école moderne sentent comme leurs prédécesseurs la nécessité de placer quelque chose hors de Dieu pour expliquer le mal. Mais ils n'y placent rien de plus que les panthéistes; car, créé ou émané, tout vient de Dieu et ne peut être une substance indépendante et ennemie de Dieu, c'est-à-dire propre à causer le mal. Il n'y a qu'une manière véritable de placer quelque chose hors de Dieu, c'est d'admettre une matière incréée. Le monde alors n'est pas étranger à Dieu, car sans Dieu il n'existerait pas; mais il n'est pas Dieu, puisque la substance de tout ce qui existe comme corps est en dehors de Dieu; il est le résultat de l'action libre de Dieu sur la matière. Ce n'est là aussi qu'une hypothèse, ne manquera-t-on pas de m'objecter. Il me serait impossible, il est vrai, de démontrer directement qu'il existe deux substances distinctes, l'une spirituelle et l'autre matérielle; mais pour l'établir, je m'appuie à la fois sur l'observation et sur la raison.

L'observation me montre partout ce dualisme que rejette le spiritualisme de l'école moderne, par un préjugé d'unité que rien ne justifie. Je le vois dans les corps bruts, où l'inertie matérielle lutte sans cesse contre la spirituelle attraction. Je le vois dans les plantes, où non-

seulement la même lutte existe, mais où l'esprit agissant d'une manière particulière, qu'on peut appeler force végétative, contre-balance même les forces physiques nées de la résistance de la matière dans la formation des corps bruts, tout en s'appuyant néanmoins sur ces mêmes forces sans lesquelles les végétaux ne pourraient se maintenir comme corps. Je le vois bien plus compliqué encore dans les animaux, où, indépendamment des forces physiques et des forces végétatives qui y règnent toujours, vient s'ajouter une force vitale ou plutôt animale, expression bien plus élevée de l'action de l'esprit sur la matière et sur son inertie. Enfin c'est dans l'homme surtout que cette dualité éclate à tous les yeux. Car il n'est personne qui ne reconnaisse en lui l'esprit et la matière, soit comme deux substances distinctes, ainsi que je le pense avec M. Franck et les spiritualistes, soit que ces substances se confondent, en conservant néanmoins chacune ses attributs spéciaux, comme il y a lieu dans le matérialisme aussi bien que dans le panthéisme, ce qui permet au moins à l'intelligence de les séparer par la pensée. Dans les êtres inférieurs, la lutte semble, pour la plupart des philosophes, conserver toujours un caractère purement physique; mais dans l'homme, tous lui reconnaissent un caractère moral, lorsque c'est celle de la raison contre nos désirs et nos passions. Or, la raison à leurs yeux est l'expression la plus élevée de l'esprit dans l'homme, c'est la pure manifestation de l'âme. Mais nos désirs ne sont-ils pas la manifestation directe de nos besoins corporels, besoins qui sont eux-mêmes une fatalité matérielle? Et nos passions sont-elles autre chose que l'exagération de nos désirs résultant de notre organisation, soit que nous la tenions de notre constitution primitive, soit qu'elle ait été modifiée par l'éducation et

l'habitude? Là se retrouve donc encore, comme dans les éléments les plus bruts, la lutte perpétuelle de l'esprit contre la matière ou plutôt contre son inertie qui tend toujours à la désorganisation des corps, d'où naissent les besoins et les désirs. Par quelle inconséquence les spiritualistes, qui reconnaissent avec moi ce dualisme et qui l'opposent également aux panthéistes et aux matérialistes, l'annulent-ils par leur idée d'un Dieu absolu auteur unique de l'univers spirituel et matériel?

Si l'observation me montre partout le dualisme, au lieu de cette unité imaginaire que rêvent la plupart des philosophes, la raison ne vient pas moins à l'appui de ma thèse. Ici se trouve réellement quelque chose à côté de Dieu. Dieu est parfaitement libre de son action. Dieu seul veut et peut; mais il ne peut que la matière n'existe pas avec ses attributs passifs comprenant l'inertie. Il ne peut pas davantage ne pas exister lui-même avec ses attributs d'intelligence et de puissance, et ce double fait suffit pour expliquer le monde tel que nous le connaissons, avec le mal qui n'est plus alors l'œuvre de Dieu, mais une fatalité matérielle. Le problème terrible de l'existence du mal disparaît donc dans mon système, que vainement on voudrait s'obstiner à ne considérer que comme une hypothèse; et, bien plus, la plupart des autres problèmes que l'on regarde comme insolubles disparaissent en même temps. Cependant les objections sont prêtes; elles peuvent être nombreuses; mais je ne m'arrêterai qu'à deux seulement, que je considère comme les plus spécieuses et les plus importantes.

Dieu n'est donc pas tout-puissant, me dira-t-on, puisque vous lui refusez la puissance créatrice. Je ne lui refuse ni lui accorde rien. Je regarde le monde, et tout ce que j'y vois de puissance je l'attribue sans hésiter à Dieu, comme

tout ce que j'y vois de résistance je l'attribue à la matière. Quant à la puissance créatrice absolue, si je la rencontrais quelque part, ce serait à Dieu seul qu'elle appartiendrait; mais je m'abstiens de l'imaginer pour la lui donner. Je vois partout une puissance organisatrice intelligente, et je reconnais là l'action de Dieu. Tout ce que vous me proposerez de plus et qui ne sera pas nécessaire pour l'explication du monde, sera considéré par moi comme hypothétique, si ce n'est comme imaginaire. Je limite Dieu, dira-t-on encore. Oui, c'est vrai, je le limite dans ses attributs, intelligence et puissance; mais je ne vois pas ce qui s'y oppose. Aimerait-on mieux que, pour le faire un et absolu, comme les Alexandrins et les Germains modernes, je le fisse sans attributs? N'est-ce pas là une opinion que M. Franck combat lui-même, avec beaucoup de raison, dans le livre qui est l'occasion des présentes observations? L'objection qu'on élève n'en est donc une qu'à cause du préjugé de création *è nihilo* que le spiritualisme moderne pose comme un premier principe inattaquable.

La seconde objection que je veux examiner est plus spécieuse encore et pourrait m'embarrasser, si ma conviction était moins intimement arrêtée. Que devient la morale si le mal n'est pas le fait de l'homme libre, si l'homme n'est pas responsable de ses actions devant Dieu? Entendons-nous bien, si nous ne voulons pas nous laisser égarer dans des divagations. Quels sont les fondements de votre morale à vous, spiritualistes soutiens de la création *è nihilo?* L'amour de Dieu ou du bien, c'est-à-dire du devoir qui est conforme aux intentions créatrices de Dieu, l'espérance d'une autre vie plus heureuse que la présente pour le juste et la crainte des châtiments qui attendent le méchant après sa mort. Or, aucune de

ces bases, je vais le faire voir, ne manque à la morale qui dérive de mon système.

Notre âme, véritable lueur de l'esprit divin, est libre dans son action comme Dieu même; mais, comme Dieu aussi, elle ressent l'opposition de la matière qui est celle du corps dont elle est le moteur. Dieu, en organisant l'homme, a placé en lui l'aspiration vers le bien qui comprend, sans le moindre doute, la santé et le bien-être général conforme à notre nature; mais, pour atteindre le bien, il faut le connaître, et nous ne pouvons arriver à cette connaissance qu'à l'aide d'organes matériels plus ou moins imparfaits à raison des circonstances fortuites qui ont présidé à leur formation et à leur développement. Aussi sommes-nous d'autant plus sujets à nous tromper sur le choix du vrai bien, que chacun de nos organes en réclame un qui lui est particulièrement propre et qui souvent est en opposition avec celui qui conviendrait à l'ensemble de l'être, soit au moment présent, soit pour l'avenir. C'est la raison, il est vrai, qui doit décider entre ces diverses tendances; mais elle dépend elle-même, dans une certaine mesure, de l'état particulier de quelques-uns de ces organes, ce qui s'oppose souvent à sa libre et complète manifestation et nous livre à l'erreur de nos désirs et de nos passions. Quoi qu'il en soit, Dieu ayant placé en nous l'amour général du bien, c'est en suivant ce penchant naturel guidé par la raison que nous obéissons aux lois divines et à celles de notre nature; en sorte que cette première base est identique dans les deux systèmes. J'ajouterai que Dieu même, présidant par notre âme à toute notre organisation, est une véritable providence qui agit sans cesse en nous pour maintenir dans nos organes, à notre insu, l'équilibre qui constitue la santé et pour combattre tous les germes morbides qui

nous menacent. Cette providence ne combat pas moins en même temps tous les penchants immoraux qu'une organisation matérielle vicieuse tend seule à développer en nous. Mais, de même qu'elle ne peut, sans miracle, rendre à l'homme un membre amputé, de même aussi elle ne peut pas toujours rectifier une nature perverse, surtout lorsque ne viennent pas à son aide les circonstances extérieures de l'éducation et la volonté même du sujet sur lequel elle opère suscitée par quelques restes de bons sentiments. Cette action cachée, mais incontestable, de notre âme ne tient-elle pas avantageusement la place, sous le rapport moral, de la grâce si inexplicable et si injuste des théologiens?

Quant aux récompenses et aux châtiments de l'autre vie, rien de plus inique et de plus inadmissible dans votre système, dirai-je encore aux spiritualistes; rien de plus simple et de plus vrai dans le mien.

Vous commencez par poser la bonté infinie et la justice parfaite comme des attributs de Dieu. Je ne comprends rien, je l'avoue, à de tels attributs considérés comme constitutifs. Je conçois la bonté dans l'homme; mais que peut-elle être dans Dieu? On veut dire sans doute par là qu'il aime ses créatures; mais concevrait-on un être infiniment puissant et intelligent, qui ne fait que ce qu'il veut faire, et qui aurait de la haine pour ses œuvres? Tout ce que fait Dieu est bien fait. En être satisfait est une nécessité et non pas l'effet de la bonté. Admettons néanmoins cette bonté infinie telle que vous l'entendez. Comment est-elle compatible, dans votre système, avec l'existence du mal, sous la direction d'un être infiniment puissant? L'agneau ne pourrait-il pas demander à Dieu si c'est par bonté qu'il l'a destiné à être la pâture du loup? On me répondra : C'est envers l'homme, sa plus

noble créature et la seule douée de raison, que Dieu peut montrer sa bonté, et c'est par bonté qu'il l'a tiré du néant. Quoi! cet enfant ne demandait pas à naître; il a été conçu au milieu d'une orgie par des parents vicieux et ses organes passionnels en ont acquis un développement anormal; il n'a reçu que de mauvais préceptes et n'a vu que de mauvais exemples dans sa jeunesse; arrivé à l'âge adulte, il s'est abandonné avec frénésie à des passions dont le débordement avait été surexcité; homme, il est devenu cupide, oppresseur du faible, assassin, vivant au milieu du désordre et du meurtre; il cesse enfin de vivre et la société est délivrée d'un fléau. Cependant, la justice de Dieu l'attend et il expiera dans des tourments sans fin une vie qui n'a été qu'un tissu de crimes. Est-ce là cette justice infinie que vous proclamez un attribut? N'est-ce pas là plutôt une injustice, c'est-à-dire un acte en opposition avec l'idée qu'on peut se former d'un être infiniment intelligent et puissant? On se retranche en disant : Dieu pèsera les circonstances et ne condamnera que le vrai coupable. Mais que devient alors le frein que vous voulez imposer par la crainte des châtiments, si les plus grands scélérats peuvent impunément se livrer à l'effervescence des passions que leur organisation et leur mauvaise éducation font développer en eux? Existe-t-il d'ailleurs un seul coupable qui fasse le mal par amour du mal et sans le confondre avec le bien? Il n'est pas un homme qui, devant le tribunal de Dieu, ne puisse dire : Pourquoi m'avez-vous fait naître avec de si mauvais penchants et avec une si faible raison? car, cette raison, vous ne l'avez pas départie également à tous les hommes. Quelques-uns, exceptionnellement, en sont entièrement privés, comme les brutes; quelques autres, en bien petit nombre, en possèdent une qu'on peut nommer sublime;

et, entre ces deux extrêmes, les hommes en jouissent suivant une gradation infinie. Cette objection, quelque vieille qu'elle soit, n'en est pas moins insoluble dans votre système. La prétendue justice de Dieu ne serait qu'une injustice, si elle s'exerçait comme vous le supposez. Dieu n'est ni juste, ni injuste, dans le sens humain; ces mots ne sont relatifs qu'aux rapports des hommes entre eux; et ce n'est pas un juge qui siégera pour nous appeler devant son tribunal, nous qui sommes ses œuvres, et qui, comme tels, sommes parfaits, c'est-à-dire qui sommes ce que nous pouvons être, en raison des éléments qui nous composent.

Dans mon système, il n'est plus question de justice divine, mais de sentiments et de nécessité. Dieu ressent le mal, puisque le mal est opposé à sa nature et à ce que, faute d'autre mot, nous appelons sa volonté. Je ne dirai pas qu'il en est irrité, car j'ignore ce qui peut se passer en lui; mais je dirai, plus généralement, qu'il en souffre, bien que je ne sache pas ce que peut être sa souffrance. Notre âme, essence divine, est immortelle, car l'esprit ne peut pas être plus mortel que la matière. Jamais elle n'est séparée de Dieu, quoique ce qui en transpire par la conscience ne nous donne que l'idée immédiate du moi et non celle de Dieu, auquel elle appartient. Par notre mort, elle ne change pas de nature. Rien de ce qu'elle a ressenti pendant la vie terrestre n'est effacé en elle. Des impressions matérielles peuvent ne plus se reproduire sur le cerveau, et, par suite, faire disparaître le souvenir dans la conscience du moi; mais rien ne s'efface du souvenir de l'âme qui est celui de Dieu même. L'âme souffrira donc éternellement du mal auquel elle aura participé sur la terre; mais elle jouira éternellement aussi du bien qu'elle y aura réalisé. Ici tout est d'une mesure parfaite pour l'âme humaine,

sans que la justice de Dieu ait à y intervenir. C'est de la fatalité, va-t-on se récrier. Oui, sans doute; mais de la fatalité qui n'exclut pas l'heureuse influence de la Providence. L'homme, en effet, qui pendant sa vie sent sa faiblesse, est porté par sa nature à invoquer le secours de Dieu par la prière, par l'adoration, par la méditation; il l'appelle à lui, ou plutôt il s'en rapproche, et ce commerce intime ranime des forces prêtes à s'évanouir. Mon système, on le voit, se prête comme tous les autres au mysticisme; mais la raison me dit que, tout en cherchant par la pensée à se mettre en communication avec Dieu, c'est par les actes vertueux que l'homme remplit sa mission essentielle de sociabilité sur la terre.

Votre système n'a rien de neuf, rien d'original, va-t-on me dire encore de toutes parts. Il est plus vieux qu'Aristote; il a été combattu par la polémique et par les flammes dans le moyen âge, et il se trouve presque en entier dans l'hérésie des Hermiens. — Que m'importe! Il ne s'agit pas de savoir s'il est nouveau, mais s'il est vrai. Le plus grand mérite du vôtre n'est-il pas la prétention de le faire remonter au temps de Moïse et au delà? Aussi ne répondrai-je pas à de telles clameurs. Si, malgré les réfutations, le même système reparaît toujours, c'est que ces réfutations ont toujours été insuffisantes.

Les idées que je viens d'exposer ne pourraient être complétement développées que dans un traité spécial de métaphysique, et il me faudrait écrire un volume entier pour accentuer toutes les nuances qui séparent des miennes les opinions de M. Franck, bien que nous nous rencontrions sur beaucoup de points. Je me dispenserai de ce travail peu utile, et il n'est qu'un dernier objet sur lequel j'appellerai un moment l'attention des philosophes.

Je ne saurais approuver la marche que suit, en géné-

ral, l'étude de la philosophie, et particulièrement de la métaphysique; car, pour ce qui est de la psychologie, elle a fait, grâce à l'école écossaise, des progrès incontestables. Je vois, d'une part, et surtout en Allemagne, des esprits audacieux qui ont la prétention de reconstruire la science, et je pourrais dire l'univers entier, *à priori*, à l'aide de la seule idée, en rejetant bien loin tout ce qui ressemble à l'observation et à l'expérience. D'un autre côté, en France, la philosophie qu'on peut appeler officielle, celle du professorat, la seule à peu près qui puisse en réalité se produire, semble dominée, malgré elle, par l'esprit d'éclectisme, et ne s'occupe guère que d'études rétrospectives. Je suis frappé, en parcourant les Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences morales et politiques, de voir tous les programmes de concours et la plupart des rapports philosophiques rouler sur les études de Platon, de Socrate et de tous les philosophes de l'antiquité, du moyen âge et des derniers siècles. Certes, je suis loin de méconnaître le très-grand intérêt que présentent de telles études. Et, pour moi qui suis du nombre de ceux à qui M. Franck peut reprocher avec raison de n'avoir point lu les originaux, je me suis trouvé fort heureux de faire connaissance avec quelques philosophes anciens et modernes, par les recherches des Cousin, des Jourdain, des Vacherot, des Damiron, de vingt autres commentateurs habiles, et, en particulier, de M. Franck lui-même, qui possède si bien toute la philosophie orientale. Mais, quelque intérêt que présentent ces savantes recherches, ce n'est là que de l'histoire critique, et sût-on Platon par cœur, je ne pense pas que la métaphysique y gagnât beaucoup.

La métaphysique est, selon moi, une science bien plus simple qu'on ne le pense généralement. Elle n'est que la

continuation de la physique, ce qui est au delà de la physique, et elle doit être traitée par la même méthode, c'est-à-dire par la méthode d'observation. Je ne méconnais pas que la métaphysique a ses profondeurs et ses obscurités, quelquefois impénétrables. Mais en est-il autrement des sciences physiques et des sciences naturelles? La limite, d'ailleurs, est-elle bien tracée entre ces diverses sciences, et n'empiètent-elles pas l'une sur l'autre? Les dernières ne s'occupent-elles spécialement que de la matière, et la première n'est-elle que la science de l'esprit? Que serait la physique sans la considération des forces, qui sont essentiellement du domaine spirituel, et que peut être la métaphysique sans le monde qu'elle a pour but d'expliquer? Les deux sciences se marient donc et se confondent en certains points. C'est en suivant les préceptes de Bacon que la physique est enfin sortie de l'ornière profonde où elle était enfoncée depuis des siècles. C'est en suivant la même méthode, c'est-à-dire la méthode d'observation, que la métaphysique percera ses ténèbres. Qu'on ne se récrie pas sur l'empirisme de cette méthode. La physique elle-même n'aurait fait aucun progrès si elle s'était bornée à observer les faits et à les enregistrer, comme il est arrivé au commencement de l'étude de certaines branches des sciences naturelles, où l'on se contentait d'établir des inventaires et des nomenclatures; mais bientôt, les faits devenant assez nombreux, ce n'a plus été de les classer seulement qu'on s'est occupé, mais bien de les comparer et de rechercher les lois qui les lient entre eux, et qui en font soit des causes, soit des effets, enfin, d'en déduire des principes considérés comme d'autant plus certains qu'ils s'appuient sur des observations plus sûres et plus nombreuses. Or, tout cela, n'est-ce pas de la métaphysique? Que fait de plus

la science qui en porte spécialement le nom? Si elle veut expliquer l'univers, ne faut-il pas qu'elle l'observe d'abord, qu'elle en étudie les lois et qu'elle les rapporte ensuite à un principe? Si elle veut connaître Dieu, le grand principe d'action, ne faut-il pas qu'elle observe ses œuvres? Ce que fait la philosophie dans la psychologie pour l'étude de l'âme, elle doit le faire pareillement dans la métaphysique pour l'étude de Dieu et de tout ce qui s'y rapporte. Ce n'est qu'après cela, et non *a priori*, qu'elle peut établir des principes et en tirer des conséquences *claires et certaines*. Je me sers de ces deux mots avec intention, car, je l'avoue dans ma faiblesse, je ne comprends rien à la plupart des raisonnements dits métaphysiques, fussent-ils même de Descartes, et, lorsque je crois les comprendre, je les trouve faux presque tous. Lorsqu'on raisonnera aussi simplement et aussi clairement en métaphysique qu'en mathématiques et en physique, cette science obscure et à peu près immobile fera de véritables progrès.

EXAMEN CRITIQUE

D'UN MÉMOIRE DE M. ALBERT LEMOINE

SUR LA SPIRITUALITÉ DE L'AME

Le hasard ayant fait tomber sous mes yeux la livraison d'avril 1868 des *Comptes rendus* des séances de l'Académie des sciences morales et politiques, j'y ai lu, avec un bien vif intérêt, un Mémoire de M. Albert Lemoine sur la spiritualité de l'âme, dans lequel ce philosophe combat le matérialisme moderne, en lui montrant que c'est vainement qu'il prétendrait, pour justifier son système, s'appuyer sur les découvertes les plus récentes de la science. Je partage complétement à cet égard la pensée de l'auteur; mais j'ai rencontré dans son Mémoire des assertions erronées, selon moi, qui le déparent, et qui, trop généralement admises dans la métaphysique de nos jours, s'opposent à tout progrès de la part de cette science. Aussi, dans mon impatience, me suis-je mis de suite à les réfuter, et, dès le 27 avril 1868, j'avais rédigé l'examen critique qu'on va lire. Dans plusieurs autres circonstances, j'ai de même attaqué des doctrines philosophiques qui me paraissaient s'éloigner en quelques points de la vérité, et je me suis toujours imposé la règle de communiquer mes critiques aux auteurs que je voulais réfuter. Cependant j'y ai manqué dans cette circonstance à l'égard de M. Lemoine. Il serait superflu d'en exposer ici le motif, mais je crois pouvoir dire que la manière dont je m'exprime sur son œuvre suffit pour me donner l'assurance qu'il n'aura pas lieu d'en être choqué. Si je n'avais fait que peu d'estime d'un tel travail, je ne me serais pas donné la peine d'en faire un examen aussi détaillé.

EXAMEN CRITIQUE

D'UN MÉMOIRE DE M. ALBERT LEMOINE

SUR LA SPIRITUALITÉ DE L'AME

M. Albert Lemoine a communiqué à l'Académie des sciences morales et politiques un Mémoire sur la spiritualité de l'âme qui a été inséré dans la livraison d'avril 1868 des *Comptes rendus* des séances de cette Académie. Ce Mémoire n'a pu qu'être accueilli avec faveur par la docte assemblée. Car il est composé dans un excellent esprit et écrit avec simplicité et clarté dans un style parfaitement convenable au sujet. L'objet en est nettement exposé, les diverses parties en sont bien coordonnées, les raisonnements en sont généralement exempts des défauts qu'on peut reprocher à la plupart de ceux des ouvrages de métaphysique. Enfin, j'approuve complétement et l'idée générale de l'auteur et la conclusion à laquelle il est conduit. Comment, me demandera-t-on alors, ne vous bornez-vous pas à une simple analyse apologétique et nous annoncez-vous un examen critique?

Je répondrai d'abord qu'il me serait difficile de faire une simple analyse suffisante d'un travail concis, dont je ne pourrais rien retrancher sans l'affaiblir ni l'énerver. Ensuite, que si je suis parfaitement d'accord avec l'auteur sur le principe de sa thèse et sur l'affirmation à

laquelle il arrive, je suis en désaccord profond avec lui sur plus d'un des arguments qu'il invoque à l'appui de sa cause. Je suis spiritualiste ainsi que lui, mais autrement que lui, plus que lui, et trop par conséquent suivant lui.

Si je me montre bien affirmatif dans ce qui va suivre, c'est que j'y expose une opinion de la vérité de laquelle je suis intimement convaincu. Mais j'ai appris à être tolérant pour celles des autres; car je sens que j'ai besoin moi-même de beaucoup de tolérance de la part du grand nombre de ceux qui ne partagent pas mes idées.

M. Lemoine exprime avec raison, en commençant, que la grave question de la nature de l'âme est le plus important des problèmes de la philosophie. Puis il ajoute que la science du monde physique, quand elle se développe isolément, conduit facilement ceux qui la cultivent, même les meilleurs esprits, à confondre dans une seule substance étendue le principe de la pensée et celui des autres fonctions humaines; erreur dangereuse qu'il se propose de combattre.

Je ne nierai pas que l'étude isolée de quelques parties des sciences naturelles n'entraîne sur la pente du matérialisme, non pas toujours les meilleurs esprits, expression que l'auteur n'emploie sans doute que par la politesse envers ses adversaires dont il ne s'est nulle part écarté dans son plaidoyer, mais un petit nombre de bons esprits seulement. Mon premier reproche sera donc d'avoir trop généralisé l'opinion qu'il attribue aux savants, non-seulement ici, où il s'est exprimé avec une certaine réserve, mais dans tout le cours de son écrit. Non, la science en général ni les savants ne méritent pas l'accusation qui leur est trop facilement prodiguée aujourd'hui, et tout le monde pourrait citer un grand nombre

de mathématiciens, de physiciens, de chimistes, de médecins des plus distingués, qui ont été ou qui sont parfaitement spiritualistes, quoiqu'à des titres différents. Les matérialistes, demi-savants pour la plupart, sont moins nombreux aujourd'hui qu'il y a soixante ans; mais je n'en approuve pas moins M. Lemoine de vouloir convertir cette minorité et de se placer, pour le faire, sur le terrain de la science; car, agir autrement, c'est faire des passes d'armes avec des fers qui ne peuvent se joindre.

En abordant le fond de la question, l'auteur débute par réfuter, ou du moins par atténuer l'argumentation au moyen de laquelle M. Jouffroy prétend démontrer la spiritualité de l'âme par la seule conscience de la pensée, en lui opposant le silence de la même conscience sur les fonctions purement organiques de la vie; fonctions que, par là même, il dit ne pas appartenir à l'âme, et d'où il conclut encore que la dualité humaine, spirituelle et corporelle, ne peut sortir de la nature comparée des phénomènes physiologiques et psychologiques. On aura beau tourner ces phénomènes, dit-il, ils ne rendront pas la preuve qu'on y cherche.

M. Lemoine fait judicieusement observer que, quelle que soit auprès des psychologues l'autorité de la preuve de la spiritualité de l'âme tirée de l'attestation de la conscience, cette preuve ne saurait avoir la même puissance auprès de savants habitués à vivre au dehors, à voir et à toucher les faits et les êtres, mal préparés par le bruit du monde sensible à consulter ou seulement à entendre l'oracle intérieur. Ce sont ceux-là pourtant qu'il s'agit de convaincre. Or, n'ont-ils pas quelque chose à redire à la preuve qu'on leur propose et quelque raison de ne pas la juger si concluante? Il ajoute, et je cite tout cela presque textuellement : Une vue si directe et si éclatante de

l'âme spirituelle n'est pas à la portée de tous. Beaucoup de psychologues, et des plus attentifs, déclarent n'avoir jamais joui de cette vue immédiate qui les eût enchantés; les Écossais, par exemple, et Maine de Biran, pour ne citer que les maîtres et les amis de M. Jouffroy. Mieux encore, M. Jouffroy lui-même a longtemps professé avec les Écossais que la conscience, capable seulement de l'observation des faits, est impuissante à percevoir dans son essence, et même dans son existence, la cause qui les produit. Or, une conscience que n'a pas tout le monde pourrait bien être une conscience supposée ou systématique. D'un autre côté, certains psychologues de l'école même de M. Jouffroy croient percevoir dans les faits vitaux des murmures au moins que le maître n'entendait pas, et qui réduiraient au néant la preuve qu'il donne comme irréfragable. Si donc il est très-difficile au meilleur psychologue d'arriver à ce point de vue de la conscience où l'on jouit du spectacle de son âme spirituelle, on comprend que les esprits accoutumés à étudier minutieusement les faits sensibles, et à s'observer sommairement eux-mêmes, disent : Moi, c'est tout l'homme; je pense, je veux, je me reconnais l'auteur de mes pensées et de mes actes; mais je me promène, je respire, je digère, c'est encore moi. On comprend qu'ils déclarent n'avoir pas conscience de leur spiritualité et vouloir demeurer dans l'incertitude jusqu'à ce que la lumière se fasse, et M. Lemoine pense, contrairement à l'opinion du philosophe qu'il vient de combattre, que la lumière ne peut se faire pour le matérialiste, que la victoire ne peut être décisive contre lui, que si elle est remportée sur son propre sol.

Toute cette réfutation, dont je n'ai donné qu'une courte analyse, est parfaitement logique. Je ne puis qu'abonder

dans le sens de son auteur et demander avec lui que ce soit par un examen attentif des faits physiologiques, aussi bien que de ceux qu'on nomme exclusivement psychologiques, qu'on arrive à la démonstration, évidente pour moi, de la spiritualité de l'âme. Mais je crois devoir ajouter ici une observation. Je suis du nombre de ceux qui n'ont pas, par la seule conscience, cette vue nette et lumineuse, cette intuition *à priori*, pour me servir d'une expression fort en usage chez les psychologues modernes, de l'existence spirituelle de l'âme. C'est la raison et non l'inspiration ou l'instinct qui me la révèle. Je suis en outre de ceux qui disent : *Moi*, c'est tout l'homme; sans quoi, je ne dirais pas *mon âme*, mais *moi âme*. Peut-être n'y a-t-il là que matière à dispute de mots; mais ce qui s'y relie et ce qui est plus important, c'est que je vois en même temps l'action de l'âme dans toutes mes fonctions vitales; ce qui étend son empire, sans rien diminuer de sa spiritualité ni de sa dignité. Car je ne partage pas le superbe dédain de nos savants philosophes pour la vie animale. J'y reconnais le doigt de Dieu, et j'admire.

Ces idées, bien d'autres encore, et toutes celles que j'émettrai dans la suite de cet examen, ont été développées dans mes *Études philosophiques;* mais je n'ai pas lieu de m'étonner qu'un ouvrage écrit par un inconnu étranger aux écoles, qui choque d'ailleurs un grand nombre d'idées reçues, ne soit pas plus lu par les philosophes de profession que par les gens du monde; je ne craindrai donc pas de répéter ici ce qu'on y pourrait voir, en laissant de côté tout ce qui sort de l'objet du Mémoire que j'examine.

Rentrons, après cette courte digression, dans la discussion à laquelle se livre M. Lemoine.

« Naguère, dit-il, on invoquait surtout contre le spiritualisme l'étroite union qui existe entre le physique et le

moral de l'homme..... On invoque aujourd'hui des faits moins équivoques et des lois plus précises. On montre que les phénomènes physiques, qui paraissent les plus différents, ne sont que les formes variées du même fait fondamental; que la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme, ne sont que des transformations du mouvement. Convaincu qu'on a surpris le secret de la nature, on conclut..... que la vie n'est elle-même qu'une transformation de la chaleur et du mouvement; que la sensibilité, la volonté, la pensée, sont à leur tour des formes supérieures de la vie; que tous ces faits, toutes ces apparences..... sont les effets ou les manifestations équivalentes et corrélatives de la force qui se cache au plus profond de la substance matérielle. C'est en acceptant les mieux avérés de ces faits;..... c'est en prouvant par eux que la pensée ne saurait être une fonction organique, qu'on aura le mieux établi, contre ceux qui la nient, et non pas seulement pour ceux qui l'admettent, la spiritualité de l'âme. »

Bien qu'applaudissant de toutes les forces de ma pensée à la proposition de l'auteur, je ne puis m'abstenir de déclarer que je suis plus hardi et plus absolu que lui, et que c'est sur l'ensemble même des faits qu'il articule que je fonde l'existence de la spiritualité. Mais, avant de développer mon idée, je dois faire quelques observations sur la citation qui précède. Je dirai d'abord que, malgré les réserves énoncées dans diverses parties du Mémoire à l'égard des faits empruntés à la physique, la théorie dans laquelle la science tend à englober tous ces faits me paraît trop facilement acceptée. L'identité de la cause secondaire de la chaleur, de la lumière, de l'électricité et du magnétisme, n'est encore qu'une hypothèse, hypothèse dont la vraisemblance acquiert de jour en jour

plus de force, il est vrai, mais qui pourtant n'est pas encore arrivée à l'état de vérité. Tout au plus peut-on l'admettre pour l'identité du magnétisme et de l'électricité. A plus forte raison, de véritables savants ne confondront-ils pas le mouvement avec la vie ou la pensée. Loin de là, ils feront de la vie et de la pensée des causes particulières du mouvement. Je remarquerai ensuite qu'on ne peut pas dire que la chaleur, la lumière, l'électricité sont des transformations du mouvement. On croit seulement que la chaleur a pour cause un mouvement de parties déliées de la matière qui produit en nous, d'après la nature de notre organisation, une sensation à laquelle nous avons donné un nom particulier et, dans tous les corps, un effet de dilatation en se communiquant à leur texture; que la lumière est de même le produit d'un mouvement plus subtil encore, qui devient sensible au plus délicat de nos organes; enfin, que l'électricité est aussi le résultat d'un mouvement différent, qui se manifeste par d'autres effets; mais sans qu'il y ait dans tout cela aucune transformation, si ce n'est dans les mots.

Je suis aussi frappé de cette expression que la force se cache dans *le plus profond de la substance matérielle*. Je ne dirais rien de cette métaphore, si je ne voyais qu'elle est prise au sérieux dans tout le cours de la discussion, et que l'auteur considère, par une espèce d'inconséquence commune à la plupart des spiritualistes, la force comme inhérente à la matière. De là la qualification de force brutale et le mépris orgueilleux et ridicule qu'on affecte pour cet élément important de la nature et de la vie, qui, pas plus que le mouvement, ne se transforme en quoi que ce soit, mais travaille incessamment à transformer tous les corps.

La force n'appartient nullement à la matière, telle du

moins que doivent la considérer les spiritualistes, et telle que la considèrent généralement les savants, c'est-à-dire comme une substance complétement inerte, et dont l'inertie est la seule *puissance*, si l'on peut donner ce nom à la force négative qui constitue la résistance. La force est ce qui change l'état de repos ou de mouvement dans lequel, sans elle, l'inertie maintiendrait indéfiniment les corps. Je ne dis pas, l'état de repos seulement, car le repos n'est pas plus essentiel à la matière que le mouvement; l'un et l'autre sont compatibles avec l'inertie. Cela posé, jamais un philosophe, pas plus qu'un physicien ou un physiologiste, n'a rencontré la force et le mouvement sans une loi qui les dirige et les contienne. Force brutale et force aveugle ne sont donc pas des expressions bien philosophiques. Or des lois sont encore moins le fait de la matière que la force. Elles ne peuvent être dictées que par l'intelligence qui dirige la force. Force et intelligence, existant partout et n'appartenant pas à la matière, doivent appartenir à quelque autre chose, et cette autre chose est ce à quoi nous, spiritualistes, avons donné le nom d'esprit qui, considéré dans l'ensemble de la nature, est appelé Dieu et prend le nom d'âme dans l'homme. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici quelle est l'origine de cette âme et la façon dont elle se trouve dans l'homme unie à la matière. Il me suffit de dire que je reconnais dans l'âme, comme dans l'esprit en général, deux attributs uniques et suffisants : l'intelligence et la puissance. Attributs dont les opérations sont bornées en elle et sont infinies pour l'esprit considéré dans son immensité. Voilà ce que j'admets et ce qui ne devrait point répugner à tous les spiritualistes. Quant à ce que peuvent en penser les matérialistes, c'est ce que j'examinerai plus tard.

Revenons au Mémoire. J'y lis : « Il n'y a pas lieu de distinguer ici... les faits physiques des faits physiologiques; mais il importe, pour essayer d'en conclure ce qui est de l'identité ou de la diversité de l'âme pensante et de la matière étendue, de rechercher et de grouper attentivement tous les caractères des deux ordres de faits qui composent la vie animale et la vie morale de l'homme. »

Partant de là, l'auteur prend pour exemple la digestion de nos aliments qu'il pourrait suivre des yeux ou du toucher dans toutes ses phases, si l'opacité du corps ne s'y opposait pas, mais que les savants seuls ont pu reconnaître en se servant de leurs mains, de leurs yeux, en un mot de quelqu'un de leurs sens. Il en est tout autrement, dit-il, des faits moraux. Je n'ai besoin ni de me palper, ni de me regarder dans mon image pour savoir que je veux, que je souffre, que je pense. On ne découvre pas un beau jour qu'on pense, qu'on se souvient. Vouloir, souffrir, c'est connaître que l'on souffre et que l'on veut; accomplir ces fonctions psychologiques et savoir qu'on les accomplit, c'est tout un. Ce que je sais encore, c'est que ma pensée, fût-elle l'œuvre d'un organe, n'est ni allongée, ni circulaire comme le sang dans sa course; elle n'a ni droite ni gauche comme le mouvement de mon pied ou de ma main; fût-elle digérée par le cerveau, l'organe pensant aurait un lieu, mais non pas la pensée. Ainsi, tout ce que mes sens me révèlent, relève incontestablement du corps et de la vie; tout cela s'apprend ou s'ignore; tout ce que je sais sans le toucher et sans le voir, tout ce qui échappe nécessairement à mes sens, tout ce dont j'ai la connaissance immédiate, tout cela est l'objet de la science psychologique.

Il ajoute encore, comme caractère différentiel entre les phénomènes physiologiques et les faits moraux, que nous

distinguons nettement les unes des autres les fonctions vitales à l'aide des organes spéciaux à chacune d'elles, quelque solidarité qu'elles aient entre elles; tandis que la distinction des opérations psychologiques est plutôt idéale que réelle. Si la physiologie réussissait quelque jour à localiser dans des organes déterminés les fonctions psychologiques, nous aurions un moyen indirect de séparer les facultés de l'âme. Jusqu'à présent elles semblent, par leur nature même, inséparables et tout au plus idéalement distinctes. Il relève encore la concordance parfaite qui existe entre les organes physiologiques et leurs fonctions, correspondance qu'on ne saurait reconnaître entre la pensée et le cerveau, et qui, existât-elle, n'impliquerait en aucune façon, dans notre esprit, la nécessité d'un organe de telle forme plutôt que de telle autre, ou même d'un organe quelconque, comme l'idée du cours du sang indique la nécessité d'un vaisseau ou d'un canal.

M. Lemoine termine l'énoncé des différences caractéristiques sur lesquelles il veut s'appuyer, en observant que les fonctions physiologiques ont pour résultat manifeste la conservation de l'individu et de l'espèce; tandis que, sans nier la coopération des fonctions psychologiques à l'entretien de la vie, il leur attribue un tout autre but, qu'il n'énonce pas cependant, et dont il exclut même l'embellissement de l'existence. Les fonctions vitales, ajoute-t-il enfin, s'accomplissent tous les jours avec une monotonie que rien ne diversifie. Pour les opérations psychologiques, pas un jour ne ressemble à l'autre. J'apprends, j'acquiers à chaque instant, et soit que l'on envisage l'individu, soit que l'on considère l'espèce humaine, en quelques années ou en quelques siècles le progrès est immense pour le moral et nul pour le physique.

De ce parallèle, il pense qu'il est permis de conclure

que deux ordres de faits marqués de caractères si différents ne peuvent absolument être produits par une seule et même cause. Toutefois, avant d'affirmer sa conclusion, il veut examiner les objections qui s'élèvent contre elle à divers titres. C'est ce que nous allons faire avec lui.

M. Jouffroy, dont il a déjà combattu l'opinion, ne nie pas que les fonctions vitales et les faits moraux sont les effets de deux causes profondément différentes; mais il condamne l'argument qui prétendrait, de leur opposition, conclure à cette conséquence. Le raisonnement serait doublement vicieux; d'abord il s'appuierait sur cette sentence, erreur manifeste, que des effets différents ne peuvent être produits par une même cause.

M. Lemoine répond à cette première assertion, qu'il ne prétend pas s'appuyer sur cet axiome dont il reconnaît la fausseté, et qu'autre chose est d'avancer qu'une même cause ne peut produire des effets différents, autre chose est de dire qu'il y a ou qu'il peut y avoir des différences si profondes, des oppositions si complètes entre certains faits, qu'il est absolument impossible à la raison de ne pas rapporter à des causes également différentes des effets aussi contradictoires. On peut attribuer, d'un côté, à une même cause, raisonner et vouloir; d'un autre côté, respirer et digérer; mais on peut trouver qu'entre digérer et penser, entre un fait qui se résout en un mouvement d'atomes et un autre fait qui n'implique en aucune façon un tel mouvement, il n'y a plus seulement cette différence qui constitue la spécialité de chaque fonction parmi les fonctions analogues, mais un défaut complet d'analogie, une opposition, une répugnance, une incompatibilité de nature qui exclut la possibilité que ces faits dérivent d'une source commune. On peut avoir tort de penser ainsi, on peut exagérer les différences, mais on

ne fonde pas son raisonnement sur la base fragile d'un faux axiome. L'opposition est-elle assez grande pour qu'on puisse légitimement assigner une cause distincte à chacun des deux ordres de faits? C'est là une tout autre question.

Nous examinerons tout à l'heure cette question avec l'auteur; mais on peut admettre avec lui, quoique son raisonnement soit un peu faible, qu'il justifie suffisamment son opinion aux yeux des philosophes de l'école spiritualiste actuelle.

Selon M. Jouffroy, l'argument pécherait encore d'une seconde façon contre la logique. En effet, on compare la pensée, par exemple, à la circulation du sang. Mais pour pouvoir, par cette comparaison, conclure de la diversité des faits à la dualité des causes, il faut bien prendre garde de mesurer des choses commensurables. Penser est un effet immédiat de la cause moi qui produit, tandis que la digestion ou la circulation du sang n'est qu'un mouvement organique, résultat matériel et indirect de l'acte d'une cause, acte qui nous échappe comme la cause elle-même, et se passe dans son sein. Le fait comparable à la pensée serait donc, non pas la digestion, mais l'acte inaccessible, immatériel, du principe de la vie, dont la digestion n'est que l'effet dérivé sur les organes. Or, de cette comparaison, seule légitime, on conclurait bien plutôt à l'unité qu'à la dualité de la cause qui produit des effets également immatériels.

Je suis ici tout à fait de l'avis de M. Jouffroy. Je ne vois ni dans la circulation du sang, ni dans la digestion, ni dans les autres fonctions physiologiques, des faits entièrement matériels, ni même physiques. Mais n'anticipons pas sur la réfutation générale que je vais bientôt exposer, et voyons la réponse, bien peu concluante, selon moi, que fait M. Lemoine à une observation aussi bien fondée.

Cette critique ne semble pas juste, dit-il : d'abord elle décrète l'irrégularité du parallèle des fonctions vitales et des faits moraux, au nom d'une théorie bien plus hypothétique que n'est elle-même, avant démonstration, la spiritualité de l'âme, et qui l'implique. Cette proposition que la circulation est un changement de situation des parties, résultant de l'action d'une cause incorporelle et non de l'acte immédiat de la cause productive, n'est rien moins que démontrée, et serait repoussée par les savants qui mettent en doute la spiritualité de l'âme. Et, lorsqu'on se propose d'établir solidement une vérité, c'est de l'hypothèse la plus défavorable à la cause qu'on veut gagner, et non à celles qui la favorisent, qu'il est légitime de partir et de s'appuyer. Or, la supposition d'un principe vital distinct de la matière du corps est une hypothèse qui accorde au spiritualisme plus qu'il ne demande, et peut-être plus qu'il ne veut. En tout cas, admettre ce principe vital, c'est admettre, à plus forte raison, la spiritualité du principe de la pensée. Quant à l'affirmation que la pensée est l'acte même de la cause que je suis, c'est là précisément ce qu'il s'agit de prouver, et le contre-pied de l'hypothèse matérialiste.

Non pas, dirai-je à M. Lemoine; l'hypothèse matérialiste admet parfaitement que la cause *que je suis* est la cause de la pensée; seulement elle dit cette cause matérielle comme celle des mouvements vitaux. Les deux thèses n'en font qu'une, et quand on soutient que le principe de la pensée est immatériel, on est parfaitement fondé à affirmer que le principe de la vie l'est aussi, sauf à distinguer, si l'on veut, l'une de l'autre les deux causes spirituelles. C'est ce que faisaient les anciens, en admettant franchement plusieurs âmes; c'est ce que font les modernes, lorsqu'ils parlent d'une force vitale dont le vague

ne les engage pas beaucoup; mais c'est ce que ne faisait pas Stahl, qui n'admettait qu'un principe unique. M. Lemoine n'est pas animiste. Il a écrit contre le système de Stahl un Mémoire estimé, et il n'est pas étonnant qu'il persévère ici dans son opinion. Cependant, la discussion n'est faite que pour ramener à une même croyance des savants de bonne foi qui ont des vues opposées. Je ne dirai pas à notre philosophe de lire le Mémoire sur le somnambulisme que j'ai adressé, en 1820, à l'Académie de Berlin, et que j'ai fait imprimer en 1854; je ne lui dirai pas davantage de lire mes *Études philosophiques*, qui sont d'une date plus récente; je ne lui dirai même pas de consulter les écrits de MM. Bouillier, Tissot et autres chauds défenseurs de l'animisme; mais je l'engagerai à relire l'excellent Mémoire de M. de Rémusat sur les limites de la conscience, et peut-être deviendra-t-il alors moins hostile à l'unité de principe spirituel. Toujours est-il qu'il ne détruit nullement par sa réponse l'objection bien fondée résultant de l'opinion de M. Jouffroy, que ce n'est pas en comparant la pensée à la circulation du sang qu'on peut établir la spiritualité de l'une à l'exclusion de celle du principe de l'autre. Mais il est temps, avant d'aborder la dernière partie du Mémoire, de revenir sur les propositions de l'auteur, dont j'ai présenté l'analyse dans ce qui précède.

Toute son argumentation, jusqu'ici, repose sur la différence essentielle qui existe entre les faits de la conscience et de la pensée, entre les faits psychologiques, en un mot, et les phénomènes physiologiques; et, pour répondre à l'objection tirée de l'opinion de M. Jouffroy, il prétend établir que cette différence est profonde, radicale, et qu'elle ne permet pas d'attribuer ces deux ordres de faits à une cause unique ou à deux causes de même

nature, comme seraient deux puissances spirituelles distinctes. Telle est la grande erreur de M. Lemoine et de la plupart des spiritualistes que je me propose de combattre.

Il prend pour exemple la digestion, et ne voit dans cet acte qu'un mouvement moléculaire. Sans doute, c'est ce mouvement qui est le moyen et le but de la digestion, comme de tous les autres phénomènes physiologiques. Ce mouvement, le savant peut le suivre à l'aide de l'observation, en se servant de ses sens, et c'est comme cela seulement qu'il apprend à le connaître; tandis qu'on n'a pas besoin d'observation ni d'étude pour découvrir que l'on veut, que l'on pense, que l'on souffre. Mais cette différence n'a rien de caractéristique. Le savant est obligé de suivre le mouvement de la matière digérée, ou celui du sang au moyen de ses sens, parce que ce mouvement est le fait essentiel de la vie; mais ce n'est pas par ses sens qu'il se fait une idée de la vie elle-même, et le mouvement n'étant pas toujours le fait saillant de la pensée, ce n'est pas par les sens qu'elle se révèle. Cependant, il ne faut pas croire qu'elle soit étrangère au mouvement. Jamais elle ne se produit sans un mouvement quelconque, senti quelquefois et quelquefois ignoré, qui se passe au moins dans les fibres du cerveau, et qui se traduit par la lassitude ou la douleur, lorsque l'attention est trop longtemps soutenue. La volonté suivie d'un mouvement, d'ailleurs, est bien incontestablement, pour tous les spiritualistes, l'exemple d'une action de l'âme pour mouvoir la matière, quoi qu'en puisse dire Leibniz, et si mon organisation me donne des jambes pour me promener, c'est bien l'esprit qui m'anime qui les met en mouvement, *animus* ou *anima*, comme on voudra. Ma seule pensée enfin, sans nulle volonté, contrairement même à ma volonté, n'a-t-elle pas la plus grande influence sur les

contractions de mon cœur, sur le mouvement de mon sang, sur ma digestion et sur la manifestation matérielle de tous mes désirs et de tous mes besoins? Il n'est pas un seul spiritualiste qui ne reconnaisse ces faits avec moi. Comment donc est-il possible qu'ils nient la probabilité au moins, si ce n'est la certitude de la coopération de l'âme dans les mouvements physiologiques, et que, de cette négation, ils fassent la base de leur argumentation en faveur de la spiritualité de cette âme? Je prends, dit M. Lemoine, l'hypothèse la plus défavorable à mon opinion; mais ce n'est pas sur une hypothèse qu'il faut s'appuyer pour établir une telle vérité, et surtout sur une hypothèse reconnue fausse, au moins en partie.

Tout ce que mes sens me révèlent, dit aussi M. Lemoine, relève incontestablement du corps et de la vie. Tout ce que je sais sans le toucher et sans le voir, tout ce dont j'ai la connaissance immédiate, tout cela est l'objet de la science psychologique. Mais, est-ce que sentir et souffrir n'appartient pas à l'âme? Vous venez de l'affirmer, et ne sont-ce pas les sens qui vous le révèlent? ou plutôt, pour parler rigoureusement, car les sens ne révèlent rien, n'est-ce pas l'âme qui vous le révèle ensuite d'une opération des sens? Et, sans ces sens, vous ne sauriez que vous vivez, ni que vous pensez, vous seriez tout simplement un végétal.

Le mouvement que vous suivez dans les phénomènes physiologiques, croyez-vous qu'il s'opère plus tout seul que celui que vous attribuez à votre volonté, ou même qu'il ait lieu à l'aide seulement de ce que vous appelez les forces physiques? Est-ce la pesanteur qui fait circuler le sang dans les veines, contrairement à sa tendance naturelle? Non, répondrez-vous, ce sont les contractions du cœur qui le poussent dans les artères. Et ces contrac-

tions, qui les produit? Une action nerveuse qui dépend d'autres forces auxquelles vous pouvez donner des noms, mais que vous ne rencontrerez pas en dehors de l'animal. Des actions chimiques ont aussi lieu dans notre poitrine, dans notre estomac, dans nos intestins, et l'on peut dire dans tout notre être, elles contribuent puissamment, sans contredit, à la production des phénomènes vitaux; mais, quand vous aurez nommé *hématose* la force ou la cause qui convertit le chyle en sang, vous n'aurez pas établi qu'il y ait là un simple fait chimique qui crée la vie des globules sanguins. N'oubliez pas que la force est l'un des attributs de l'esprit et, par conséquent, de l'âme. Lorsque cette force agit, dirigée par une intelligence évidente dans les fonctions physiologiques, vous ne pouvez méconnaître dans le moteur les deux caractères essentiels de l'esprit.

L'erreur capitale des spiritualistes que je combats est de dire : Tout ce qui est en dehors de la conscience n'appartient pas à l'âme. Ils ne donnent de cette assertion aucune preuve de quelque valeur. Si nous n'avons pas la conscience complète de nos mouvements internes, c'est que cela n'est pas utile et qu'il serait même nuisible que nous pussions les diriger au gré de notre capricieuse volonté. Je ne suis pas le premier qui ait énoncé cette vérité. Si nous avons, au contraire, la conscience de nos relations externes, c'est qu'il était indispensable qu'il en fût ainsi pour que nous pussions satisfaire tous nos besoins et nous procurer tout le bien-être physique ou moral dont notre existence est susceptible. Si nous vivions au milieu de tous les objets qui nous sont nécessaires, utiles ou simplement agréables, nous n'aurions besoin d'autre conscience que celle du sentiment, et nous ressemblerions beaucoup aux mollusques.

Est-ce encore un caractère différentiel bien important que celui qui permet de distinguer les organes des fonctions physiologiques et qui nous cache ceux des fonctions de l'esprit? D'abord, nous sommes loin de connaître tous les organes qui président aux phénomènes physiologiques. Savons-nous celui qui coopère à l'hématose, et, d'un autre côté, ne connaît-on pas, en partie du moins, les fonctions du cerveau? Ne sait-on pas où résident les premiers organes de la locomotion, par exemple, et ceux de la mémoire, sans que cela enlève rien à la spiritualité de l'âme? Si les organes physiologiques sont plus apparents que les instruments psychologiques, c'est que les premiers ont pour objet principal de servir à l'action de la force de l'âme sur la matière extérieure et corporelle, et que les seconds ne sont que des intermédiaires pour la pensée ou pour l'intelligence. Chacun des deux attributs de l'âme réclame pour son usage des organes particuliers, qui ne se ressemblent pas plus que la force ne ressemble à l'intelligence, quoiqu'elles soient liées dans l'âme d'une manière indissoluble.

Que conclure aussi de la concordance parfaite entre les organes physiologiques et leurs fonctions, si ce n'est que l'intelligence du Créateur est toujours en harmonie parfaite avec sa puissance? Et cette concordance existe, sans le moindre doute, dans l'organe psychologique qui, par l'épanouissement des nerfs dans le cerveau, rend toutes les parties du corps solidaires des impulsions de l'âme.

Dernière erreur enfin de l'auteur : les fonctions physiologiques ont pour résultat la conservation de l'individu et de l'espèce (à quoi il aurait pu ajouter le bien-être); tandis que les fonctions psychologiques ont un tout autre but. Il ne nie pas, il est vrai, leur coopération à l'entretien de la vie; mais quel but peut-il trouver

en outre, que l'embellissement et le bien-être de l'existence? Ne sont-ce pas elles qui nous procurent les sentiments les plus purs et les plus doux, qui ne portent le nom de sentiments que parce qu'ils sont sentis, c'est-à-dire qu'ils ont produit en nous un ébranlement nerveux transmis au cerveau, par l'intermédiaire duquel ils arrivent jusqu'à la conscience? On revêtira du plus beau langage les ravissements de l'âme au spectacle de l'univers, à l'admiration de la vertu, à la pensée de Dieu, qu'on n'établira pas que ce ne sont point là des éléments de bonheur ressentis par l'intermédiaire des sens. Et il y a dans tous ces faits des actions physiologiques en même temps que psychologiques. Jamais les unes ne marchent sans les autres, parce que jamais, dans l'homme, l'âme n'est séparée du corps, l'esprit de la matière.

La seule raison que j'admette, parmi toutes celles qu'a jusqu'ici données l'auteur pour distinguer l'esprit de la matière, c'est que la pensée n'a ni lieu ni étendue, et que l'étendue est un caractère essentiel de la matière. Je l'ai déjà dit, je ne reconnais dans l'esprit et dans l'âme que deux attributs : l'intelligence et la force. Il y en a aussi deux dans la matière : l'étendue et l'impénétrabilité. Chacun de ces attributs, pris isolément, serait d'une incapacité, si l'on ne veut pas dire d'une nullité absolue, et pris deux à deux, ils se complètent. Mais, réunis en deux groupes, ils me semblent de nature si distincte qu'il répugne à ma raison de les confondre en une seule substance. C'est précisément ce que font les matérialistes, en attribuant à la matière la force et la pensée. Dès lors, toutes les distinctions qu'on pourra établir entre les phénomènes physiologiques et les faits psychologiques ne leur prouveront nullement qu'il n'en est pas ainsi. Ils ne s'inquiéteront pas davantage de ma répu-

gnance ou de celle qu'éprouve bien certainement M. Lemoine au même degré que moi, et il restera toujours à prouver qu'on ne peut admettre dans une même substance, qu'on nommera indifféremment matière ou esprit, les quatre attributs que j'ai distingués plus haut. C'est ce que je me réserve de faire, ou du moins d'essayer de faire, à la fin de l'examen que j'ai entrepris et que je vais continuer en l'abrégeant, à raison de ce qui précède. Je reprends la citation du Mémoire.

« Tout l'argument pèche et s'écroule par la base, si les deux ordres de faits, physiques et moraux, ne sont pas absolument irréductibles et ne répugnent pas à être conçus comme les effets divers d'une cause unique. Telle serait précisément la conséquence de la théorie de la transformation ou de l'équivalence des forces, qui trouve de jour en jour plus de crédit auprès des physiciens et des physiologistes...

« En vertu du vieil adage, il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, au lieu de dédoubler notre nature, pour opposer l'une à l'autre les deux moitiés, on entend faire de l'homme une unité, un corps. A quoi bon inventer autre chose que la matière, lorsque la matière suffit à tout?.....

« Sans doute on ne doit pas multiplier les êtres sans nécessité..... si la matière suffit à tout; mais si elle ne suffit pas..... serait-il juste de rapporter à la matière des effets dont elle serait incapable, sous prétexte de simplifier l'homme et l'univers?

« Selon la nouvelle théorie, on conçoit sans difficulté que la pensée soit une faculté cérébrale, comme la digestion est la fonction d'un organe, comme la pesanteur est la propriété de toute matière;..... les forces physiques équivalent les unes aux autres; les forces vitales sont

équivalentes à leur tour aux forces physiques, et les forces nommées intellectuelles et morales équivalent aussi aux forces vitales..... On sait aujourd'hui que le travail entier de la nature n'est qu'une série de métamorphoses..... réciproques; que le mouvement devient chaleur et que la chaleur redevient mouvement; que mouvement ou chaleur devient lumière, électricité, magnétisme; que tout cela devient vie et organisation, respiration, hématose, innervation; que la vie devient sensibilité, volonté, pensée, raison, moralité, pour redevenir périodiquement lumière ou ténèbres, mouvement ou inertie.

« Il est superflu de développer cette théorie..... Il suffira de distinguer en elle ce qui est certain ou seulement très-vraisemblable, de ce qui n'est qu'hypothèse.....

« Ce qui est certain, ou tellement probable, qu'il n'appartient de droit qu'aux savants les plus compétents d'en contester l'évidence,..... c'est que la nature et l'homme lui-même..... peuvent transformer certaines forces ou certains phénomènes en d'autres phénomènes ou en d'autres forces apparemment très-différentes..... En un mot, le principe de la transformation ou de l'équivalence des forces est aussi bien établi par la science que celui des équivalents chimiques. Mais ce qui demeure livré aux caprices et aux abus de l'hypothèse,..... c'est l'étendue de ce principe..... En effet, l'équivalence n'est un peu solidement établie..... que pour un certain nombre des propriétés ou des phénomènes de la matière : le mouvement, la chaleur, la lumière, le son, l'électricité. C'en est assez peut-être pour que..... la philosophie considère..... comme équivalente à une certitude acquise, l'espérance d'une démonstration à venir,..... que, dans les limites du monde inorganique, toutes les forces et tous les phénomènes se transforment les uns dans les autres.

Mais c'est là tout ce qu'il est possible d'accorder. Au delà, ce ne sont qu'hypothèses..... Comment considérerait-on comme une vérité démontrée, ou seulement probable, que le mouvement et la chaleur se transforment en organisation et en vie?..... Or, s'il était démontré..... que la matière brute s'organise spontanément par le seul jeu des forces physiques qui résident en elle, il ne s'ensuivrait en aucune façon que la matière est capable de penser. Mais, s'il n'est pas possible,..... ou si seulement il n'est pas certain que la vie sorte jamais du sein de la matière inorganisée, ce n'est plus qu'une opinion gratuite de croire que penser est la fonction de quelque organe,..... s'il existe ou paraît exister, entre la nature inorganique et le monde de la vie, un hiatus que ne peuvent franchir toutes seules les forces de la première; à plus forte raison peut-il exister une distance aussi infranchissable entre la matière vivante et le principe de la pensée. »

En renouvelant ici la réserve que j'ai précédemment faite au sujet de la prétendue transformation des forces, et sans m'arrêter sur quelques expressions malsonnantes dans le langage scientifique, je ne puis qu'approuver l'ensemble du raisonnement ci-dessus. Sauf peut-être la dernière conclusion. Car l'hiatus entre la vie et la pensée est moindre, selon moi, que celui qui existe entre la matière brute et la vie. Quoi qu'il en soit, l'argument qui me touche ne peut atteindre le matérialiste qui, bon gré mal gré, est panthéiste, c'est-à-dire qui place tout l'esprit et toute la puissance de Dieu dans la matière. Or, joindre l'esprit à la matière ou la matière à l'esprit, c'est tout un, et cet ensemble, les panthéistes spiritualistes l'appellent Dieu; tandis que leurs opposés s'obstinent à lui conserver le nom de matière. Il n'y a plus là qu'une dispute de mots. Quels que soient les hiatus, pour le ma-

térialiste, la matière jouit des propriétés de l'esprit. Seulement, pour que ces propriétés s'y manifestent, il faut qu'elle soit organisée d'une certaine manière. Il n'y a rien dans cette hypothèse qui choque de prime abord la raison, et ce n'est pas par la distinction des phénomènes physiologiques et psychologiques qu'on parviendra à la renverser. Il existe d'autres arguments qui ont été déjà donnés, et ce sont ceux-là qu'il faut réunir et présenter avec force. Mais continuons notre examen, en l'appuyant sur de nouvelles citations.

« On a bientôt dit : Il n'est pas impossible que la matière organisée pense; la matière fait tant de choses si admirables et si différentes..... Oui, la matière brute et organisée a des propriétés nombreuses et produit de merveilleux effets; oui, l'on peut, sans que l'hypothèse heurte la raison, admettre que toutes ces propriétés sont équivalentes, que tous ces effets sont les transformations d'une force unique; mais c'est qu'il n'est pas une de ces propriétés qui n'implique l'étendue, un de ces effets qui ne puisse se résoudre en un mouvement dans l'espace..... Plus la forme de la matière varie, plus est évidente la nécessité qu'elle en ait une..... Mais il en est autrement de la pensée..... Il est impossible de reconnaître, soit dans la matière étendue, la nature invisible des faits intellectuels et moraux, soit l'essence palpable du corps dans la pure intelligibilité de ces effets intangibles. »

Je répondrai à cela : Non, il n'est pas exact que la matière opère par elle-même aucun de ces effets merveilleux dont vous parlez, et, en le prétendant, vous accordez beaucoup trop au matérialisme. La matière inerte ne fait rien par elle-même. La force ne lui appartient pas, mais est un des attributs de l'esprit, qui n'opère jamais sans être guidé par le second attribut ou par l'intelligence.

La différence qui existe, sous ce rapport, entre les corps inorganiques et l'homme, c'est que, dans les premiers, l'esprit reste, pour ainsi dire, extérieur, et que, dans le second, il devient sensible à l'être dans lequel il se manifeste et demeure comme sa propriété. C'est pour cela que dans les phénomènes réputés physiques, les effets apparents ne sont que matériels, quoique vous ne voyiez pas plus la force que la pensée, et que dans l'homme, grâce à la conscience, ils apparaissent à la fois matériels et spirituels. Mais tout cela ne prouve pas à vos compétiteurs que la matière ne peut penser. Ce que vous et moi plaçons dans deux substances différentes, ils le réunissent dans une seule, et de même qu'à tort vous attribuez l'attraction et les forces chimiques à la matière, ils lui attribuent à tort aussi, à notre point de vue, l'intelligence et la pensée, dont nous faisons l'essence de l'esprit.

Après avoir concédé qu'à la rigueur les fonctions physiologiques pourraient être de même nature que les phénomènes physiques, M. Lemoine ajoute : « .... Faisons encore un effort pour nous laisser convaincre que la pensée est, comme la chaleur, une manifestation de la matière, et comme la digestion, la fonction d'un organe..... Consentons à cette conception contradictoire et, malgré les révoltes de la raison, imaginons une chose à la fois étendue et sans forme, de la matière qui pense, de la chair qui veut, une âme corporelle, que la pensée soit un mouvement de la matière. Désormais la mécanique règne en maîtresse absolue sur le monde moral comme sur le monde physique. Or, les lois de la mécanique sont inflexibles..... Tout mouvement qui se produit dans la nature est conforme à ces lois. Il n'y a pas de phénomène irrégulier, parce qu'il n'y a pas de mouvement incorrect.

« Qu'est-ce alors que la vérité et que devient la logique?..... Si penser est un mouvement de la matière,..... qu'on nous fasse concevoir comment il peut y avoir des pensées fausses? Toute pensée est vraie nécessairement, par cela seul qu'elle est, comme tout mouvement est nécessairement conforme aux lois du mouvement..... »

Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage peu concluant. Par exemple, en se plaçant au point de vue de l'auteur, les forces végétales qui, si je ne me trompe, doivent être selon lui matérielles, ne produisent-elles rien d'irrégulier? Mais, si j'étais matérialiste, je me bornerais à répondre : La pensée n'est pas de la matière étendue et sans forme; la pensée n'est pas le mouvement; elle est provoquée, dans la matière convenablement organisée, par de certains mouvements. Et, si l'organisation est imparfaite, les produits de ces mouvements sont imparfaits ou faux, et ils en produisent d'autres qui sont eux-mêmes également faux, c'est-à-dire mal en rapport avec l'objet de l'impulsion primitive. C'est ainsi qu'un billard mal établi renverra la bille par un faux mouvement, sans que pour cela les lois de la mécanique soient violées. Mais ne suivons pas l'auteur sur ce terrain peu solide et arrivons à sa conclusion.

« La science se trompe si elle croit que ses plus récentes découvertes aient pour conséquence, ou rigoureuse, ou seulement possible, la ruine du spiritualisme; qu'il soit besoin de révoquer en doute les faits avérés, ou de repousser les inductions les plus légitimes, pour défendre la spiritualité de l'âme en danger. Bien loin que ces faits et ces lois fournissent quelque argument décisif en faveur du matérialisme, ils ne servent qu'à formuler la doctrine contraire. Ce n'est pas en s'inscrivant contre eux, c'est en s'appuyant sur eux que la psychologie maintient la spi-

ritualité du principe de la pensée. Il suffit de séparer de ces faits les hypothèses que l'imagination de quelques physiciens, aussi impatiente et aussi hardie que celle des poëtes ou des philosophes, sans avoir le privilége d'être plus infaillible et plus digne de foi, construit sur eux et pousse jusqu'aux plus aventureuses conséquences. »

Voilà une conclusion à laquelle, comme je l'ai dit en commençant, je ne puis qu'entièrement adhérer; mais ce n'est pas de la même manière que j'y arrive, et voici la forme bien différente que je donne à ma pensée.

Nous ne connaissons pas dans la nature de matière absolument inorganisée. Ce que nous appelons matière brute a reçu, comme corps, un commencement d'organisation. Cette organisation corporelle ne peut être le fait de la matière elle-même, dans l'opinion des spiritualistes et dans la mienne en particulier, car je ne reconnais, avec plus d'un philosophe et d'un physicien, que deux attributs essentiels à la matière : l'étendue et l'impénétrabilité. Sans étendue, elle ne serait rien; sans l'impénétrabilité, elle ne serait que l'étendue et le vide; mais la réunion de ces deux qualités suffit pour la constituer.

Dans les corps, cependant, on voit apparaître autre chose : la force, qui est essentielle à leur existence, mais non pas à celle de la matière. Cette force soumise à des lois, c'est-à-dire régie par l'intelligence, ne peut appartenir qu'à ce que nous nommons l'esprit. L'esprit a donc comme la matière deux caractères essentiels, mais différant des attributs matériels, savoir : la force ou la puissance, et l'intelligence. Sans force, l'intelligence serait réduite à l'inertie. Sans intelligence directrice, la force serait moins encore que le chaos. Mais l'intelligence unie à la force constitue l'esprit dans toute sa puissance. Cependant, si la matière régnait seule dans l'espace, jamais

le monde n'aurait existé avec la moindre organisation; si l'esprit isolé avait éternellement existé et continuait à exister seul avec ses deux attributs, l'univers ne serait que vide et immobilité. Mais du moment où l'esprit et la matière ont coexisté, le monde a apparu, le *fiat lux* a pu se réaliser.

Dans la matière nommée brute, la force seule est manifeste; mais l'intelligence se cache derrière la force et n'y est reconnue qu'à la suite des études et des méditations du savant, à l'inverse de ce que M. Lemoine relève dans l'étude physiologique de l'homme. Aussi est-on enclin à placer la force dans la matière même, et à concevoir l'intelligence au dehors, quoique ces deux attributs ne cessent de marcher ensemble. Déjà, dans les végétaux, avec une organisation plus compliquée, et à côté des forces qu'on nomme physiques, on voit apparaître d'autres forces qui révèlent plus clairement l'intelligence, mais sans qu'on ose encore attribuer cette intelligence à la plante elle-même. Un degré de plus dans l'organisation, et voici naître des animaux doués de la sensibilité et de l'instinct. Sensibilité et instinct, est-ce là de la matière étendue et impénétrable? Non, répondront tous les spiritualistes avec moi. Mais les uns, comme Descartes et son école immédiate, ne verront dans les animaux que des machines bien organisées, mues par un moteur qui leur est tout à fait étranger; les autres, reconnaissant qu'avec la sensibilité et l'instinct, les animaux d'un ordre supérieur possèdent de la mémoire, des sentiments et de la passion, leur accorderont une âme, c'est-à-dire un esprit spécial inhérent à leur individu et qui leur sert de guide. Enfin, apparaît l'homme doué de raison, qui a la conscience de son être, qui possède le sentiment de la moralité et qui, sans voir son âme, comme le prétendent quelques psycho-

logues, en reconnaît cependant les effets et se l'attribue personnellement. Cette âme est essentiellement spirituelle, puisqu'elle possède l'intelligence et la force, et elle est immortelle; car personne ne saurait concevoir la mort de l'esprit, ni de rien autre chose, si ce n'est de la forme.

Voilà tout ce que nous connaissons dans le monde composé d'esprit et de matière. Et, plus l'esprit infini perfectionne l'organisation de la matière finie, plus cet esprit ressort directement de l'organisation, mais, par une manifestation toujours finie de la force et par une intelligence toujours limitée. S'il venait à naître sur la terre des êtres plus parfaitement organisés que l'homme, l'intelligence et la force se dévoileraient plus complétement encore en eux. C'est ce que les religions admettent par la conception des anges, et ce qui existe peut-être dans d'autres mondes.

Mais, en cessant de parler comme un spiritualiste, trois hypothèses peuvent se soutenir pour l'explication du monde tel que nous le connaissons. La première est celle que j'adopte, d'accord, je le suppose, avec les spiritualistes, savoir : que l'esprit est une substance tout à fait distincte de la matière, qui anime celle-ci, qui la dirige, et qui, dans l'homme, est appelée âme. La seconde est celle des panthéistes, qui ne voient dans le monde qu'une substance unique, spirituelle, qu'ils nomment Dieu, et où la matière n'est qu'une apparence, une forme de cette substance. Enfin vient celle des matérialistes, qui ne reconnaissent également qu'une substance, la matière, mais à laquelle ils sont bien obligés d'attribuer, en outre de ses caractères propres, l'étendue et l'impénétrabilité, ceux que nous donnons à l'esprit, savoir : la force et l'intelligence.

J'ai déjà énoncé que les deux dernières hypothèses, ou, si l'on veut, les deux derniers systèmes, n'en faisaient qu'un à mes yeux. Car, que l'esprit ou Dieu comprenne la matière, ou que la matière comprenne l'esprit et devienne Dieu, ce sont deux propositions identiques, puisque nous ne connaissons des deux choses, esprit et matière, que les attributs qui les caractérisent, et que ces attributs se trouvent réunis en une seule substance dans chacune des deux hypothèses. Les athées mêmes ne peuvent récuser que le mot *Dieu* et non la chose; je n'aurai donc qu'à comparer les systèmes des spiritualistes modernes avec celui des matérialistes, les deux seuls du reste qui se trouvent en cause dans le Mémoire de M. Lemoine. Je ne crois pas possible de démontrer d'une manière absolue la certitude ou la fausseté de l'un ou de l'autre, mais je vais exposer les motifs de raison et de conscience qui me font adopter le premier à l'exclusion du second.

Ma première raison, dont je ne saurais me poser comme l'inventeur, est toute métaphysique. J'ai dit que l'étendue et l'impénétrabilité suffisaient pour constituer la matière. Or, mon esprit se refuse à concevoir qu'une substance renferme plus d'attributs qu'il n'est nécessaire à sa constitution. S'il s'en ajoute de nouveaux, elle cesse d'être simple et ceux-ci d'être nécessaires, puisqu'en lui enlevant ces nouveaux attributs elle peut continuer encore d'exister. La même chose a lieu pour l'esprit, puisque l'intelligence et la puissance ou la force suffisent à le caractériser. Il est vrai qu'avec la matière seule ou l'esprit seul, tels que je les définis, le monde ne pourrait pas être; mais le monde n'est pas nécessaire; c'est lui qui fait la nécessité de la matière et celle de l'esprit, et toutes les parties en sont contingentes, parce que le concours de

l'esprit et de la matière est fini et variable dans chacune d'elles.

Le matérialiste, cependant, pourra me répondre : Ce que votre esprit ne conçoit pas, le mien le conçoit parfaitement, et, si je complique l'essence de mon unique substance, je simplifie l'explication des phénomènes de la nature. Aussi ai-je un autre motif de ma croyance à lui opposer, motif que je tire de ma conscience. S'il le récuse, je renonce à pousser plus loin la discussion, car ma conscience ne pliera pas devant la sienne.

Ici c'est au matérialiste panthéiste que je m'adresse; car pour le matérialiste aveugle qui se dit absolument athée, sans se bien comprendre, mon raisonnement tombe dès le premier mot, et je ne saurais discuter avec un insensé.

Dieu, matière ou esprit, dans quelque système qu'on se place, ne peut se concevoir que parfaitement intelligent et infiniment puissant. Le monde ne peut être que le produit de sa puissance guidée par son intelligence, et tout ce qu'il conçoit est nécessairement bon, c'est-à-dire conforme à la nature parfaite de son intelligence. Le mal ne peut donc être son œuvre, car le mal, opposé au bien, est évidemment opposé à la tendance d'une intelligence parfaite. Or, le mal existe, mal physique et mal moral, relatif ou absolu, mais toujours très-réel pour l'homme. Les matérialistes ne sauraient raisonnablement le nier, non plus que les spiritualistes, et, si la substance unique a produit le monde ou est le monde lui-même, elle a produit le mal ou est le mal. Une telle conclusion, contradictoire avec l'idée de la nature divine, est absurde et nous montre évidemment que l'explication du mal n'est pas possible dans l'hypothèse d'une substance unique comprenant les attributs de l'intelligence et de la puis-

sance. Mais lorsqu'on en reconnaît deux, l'esprit et la matière, parfaitement distinctes l'une de l'autre; la première, ou Dieu, est le bien absolu; ce qu'on appelle sa volonté ne peut être que la direction vers le bien; la seconde, ou la matière, oppose de la résistance à l'action de Dieu, à la puissance de Dieu, par son inertie qui est la négation de toute force, et devient par conséquent la cause unique du mal, cause fatale et inconsciente qui ne pourrait disparaître que par l'anéantissement de la matière et du monde avec elle. Ma raison et ma conscience ne pouvant admettre, en un mot, un Dieu mauvais pour sa créature, je ne trouve que la matière pour cause du mal, non comme puissance ou cause active qu'on nommerait esprit, mais comme résistance ou inertie opposée à l'action de Dieu.

Cette croyance, pour être vieille et remonter à Anaxagore ou au delà, n'en est pas plus usée pour cela, quoiqu'on n'ose la poser qu'indirectement en principe. Le philosophe moraliste ne continue-t-il pas à nous dire que le moi c'est l'âme, que le corps n'est qu'un manteau incommode qui voile la lumière de ce rayon divin, et que la mort est la délivrance d'une captive qui brillera désormais de tout son éclat? Le théologien en chaire ne nous répète-t-il pas sans cesse que la matière corporelle nous incite à la concupiscence, est la source de la violence de nos passions et de nos désirs déréglés? Et quel est le philosophe qui entreprendrait de le contredire? Pour moi, je suis profondément convaincu de cette double vérité, et la distinction seule qu'on peut établir entre l'esprit et la matière, la spiritualité de l'âme en d'autres termes, me permettant de concevoir l'existence du mal dans un monde qui est l'œuvre de Dieu, je ne puis sur cette question que rejeter l'hypothèse des matérialistes comme celle

des panthéistes, et me ranger du côté des spiritualistes modernes.

M. Lemoine et bien d'autres, s'ils daignent me permettre de me placer dans leurs rangs, élèveront sans doute contre mes idées beaucoup d'objections que je prévois et auxquelles je répondrais à l'avance si je voulais sortir du cadre dans lequel je me suis proposé de me renfermer, c'est-à-dire dans l'examen d'un Mémoire. On dira peut-être, entre autres choses, que j'accorde plus au spiritualisme qu'il ne demande; mais il ne s'agit pas ici d'accorder ou de refuser ce que demande un système; ce qu'il faut en métaphysique, comme en simple physique, c'est d'observer les faits et de ne conclure qu'en se mettant d'accord avec eux. Ne pourrait-on pas, sous ce rapport, faire aux métaphysiciens le reproche contraire de celui qu'ils adressent aux physiologistes et aux physiciens?

EXAMEN CRITIQUE

DU MÉMOIRE DE M. PAUL JANET

En communiquant à M. Paul Janet mon examen critique de son Mémoire sur le spiritualisme français du dix-neuvième siècle, je lui adressais la lettre suivante :

Monsieur,

Un savant ingénieur de mes amis m'ayant signalé avec intérêt l'article que vous avez publié dans la livraison du 15 mai 1868 de la *Revue des Deux-Mondes* sur le spiritualisme du dix-neuvième siècle, je me suis empressé de le lire, et j'ai jugé qu'en effet il était écrit avec beaucoup de talent et méritait d'être étudié avec soin. Mais, s'il est un sujet sur lequel les hommes ne puissent facilement être d'accord, c'est à coup sûr la philosophie, et particulièrement la métaphysique, science qui devrait être fondée en grande partie, selon moi, sur l'observation, mais dont on veut faire une science abstraite, et qui est viciée d'ailleurs par des vues conjecturales et des idées préconçues, soit que ces idées aient été, dès notre enfance, imprimées dans notre esprit avec les notions religieuses, soit qu'elles aient un tel cours dans le monde, que nous en soyons comme imprégnés et que nous ne puissions nous en dégager complétement. Le précepte de Descartes de faire table rase, avant d'en aborder l'étude, est plus facile à poser qu'à mettre en pratique. Il n'est donc pas étonnant que, sur beaucoup de points, je ne me trouve pas de votre avis. Cependant j'ai fait un grand

cas de votre écrit, puisque non-seulement je l'ai étudié, mais que je me suis appliqué même à le réfuter dans un travail qui n'a pas moins d'étendue que le vôtre. Mais que ferai-je de cet opuscule?

Je ne suis pas plus d'accord avec les autres philosophes modernes qu'avec vous, et j'ai déjà écrit plus d'un examen critique de leurs opinions. Mais en dépit de la liberté de la pensée et de la liberté de la presse, ces Mémoires restent lettre morte entre mes mains. Chaque revue périodique a sa spécialité, et toutes sont des entreprises commerciales auxquelles on ne peut s'adresser qu'en y apportant un contingent présumé de bénéfices. Vous pouvez, me dira-t-on, vous faire directement imprimer; mais qui me lira, si je n'ai pour moi le retentissement de quelque journal accrédité, ce que je ne veux ni ne peux rechercher? Ce n'est pas que je tienne beaucoup à être lu, car je n'écris que pour employer mon temps et pour chasser l'ennui qui, après plus de cinquante ans d'une vie active de travail, m'accablerait si je me trouvais dans le désœuvrement. Cependant je crois être sur le chemin de la vérité, et je voudrais que mes efforts ne fussent pas entièrement perdus. Cette pensée m'engage à vous adresser ma critique en communication, dans l'opinion qu'un professeur de philosophie peut être assez philosophe pour accepter, sans répugnance, les observations d'un homme indépendant et désintéressé.

Bien qu'un vieillard studieux, qui a été cinquante ans soldat, ne se regarde pas tout à fait comme le premier venu, je comprends cependant qu'un professeur qui a des sujets graves à traiter en public et qui d'ailleurs peut avoir à continuer des travaux particuliers, ne se détourne

pas volontiers de ses occupations pour répondre aux communications d'un inconnu.. . . . .

. . . .

. . . .

Quelle que soit votre résolution, Monsieur, je n'en resterai pas moins, avec toute la considération due à votre talent, votre serviteur.

Le général de division,
NOIZET.

Montjoli, près de Charleville, le 29 juillet 1868.

Le 25 août suivant, je recevais une gracieuse réponse de M. Paul Janet dont je ne donne pas ici connaissance, parce que je n'en ai point demandé l'autorisation à son auteur, mais j'y répondis ainsi dès le 30 du même mois :

Monsieur,

En rentrant chez moi, de Paris, vendredi soir, j'ai trouvé votre lettre du 25 de ce mois, dont je vous suis reconnaissant. Je connais trop le prix du temps des hommes occupés comme vous pour être surpris de ne l'avoir pas reçue plus tôt, et je ne voudrais pas abuser de vos moments en vous adressant aujourd'hui une longue épître. Je me bornerai à vous dire qu'après avoir pris connaissance de votre lettre, j'ai relu l'écrit que j'ai eu l'honneur de vous communiquer, et que je me suis dit qu'il aurait pu être un peu moins tranchant. J'ajouterai que, quant à l'affirmation de l'esprit, je crois aller aussi loin que possible, car son existence est pour moi un axiome, et je partage tout à fait votre manière de voir,

comme celle de Maine de Biran, en ce que je crois l'esprit un objet d'expérience, tout autant, et je dirai même beaucoup plus que la matière. Enfin, j'ajouterai que je viens de lire à l'instant, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er juillet, votre appréciation sur l'ouvrage de M. Langel, et que tout ce que vous y dites me paraît parfait. J'admets plusieurs des idées de cet auteur et de celles de Darwins, quoique je ne connaisse des écrits de l'un et de l'autre que quelques extraits; mais, avant même d'en avoir lu une ligne, j'avais formulé dans mes *Études philosophiques*, présentées à l'Académie des sciences morales et politiques à la fin de 1864, une cosmogonie fort en rapport avec ces idées, etc. . . . .

. . . .

Après cette courte correspondance et un petit nombre d'entrevues cordiales, mes relations avec l'honorable professeur ont cessé, faute de motifs suffisants pour les entretenir, mais j'aime à croire que la publicité un peu tardive que je donne à mon œuvre de critique ne sera pas défavorablement accueillie par le philosophe qui en est l'objet.

EXAMEN CRITIQUE

DU MÉMOIRE DE M. PAUL JANET

SUR LE SPIRITUALISME FRANÇAIS DU XIX[e] SIÈCLE

INSÉRÉ

DANS LA LIVRAISON DU 15 MAI 1868 DE LA *REVUE DES DEUX-MONDES*

Le matérialisme a dû être la plus ancienne des philosophies, la base des plus anciennes religions. Comment pourrait-il en être autrement, lorsque nous ne saisissons rien que par nos impressions et à l'aide d'organes matériels? Il est vrai que les peuples les plus barbares joignent bien à l'idée de leurs dieux de bois ou de pierre l'idée vague de quelque chose de surnaturel; mais ce quelque chose n'est précisément surnaturel et incompréhensible que parce qu'il est immatériel, et, aussitôt qu'ils veulent le réaliser par l'imagination, ils lui donnent une forme sensible et corporelle. Le vulgaire aujourd'hui ne diffère guère de ces barbares. Est-il même beaucoup de philosophes qui soient sûrs de ne pas leur ressembler quelque peu? Les plus anciens philosophes de la Grèce et beaucoup même de leurs successeurs, sans parler d'Épicure, de Lucrèce et des autres matérialistes absolus, ne reconnaissaient de différence entre les corps et l'esprit que le plus ou moins de grossièreté ou de ténuité de la matière dont ils les supposaient formés. Ce n'est que lors-

que les théories se sont raffinées, se sont subtilisées, à la suite d'une civilisation plus avancée, qu'on a conçu l'idée d'un esprit immatériel et qu'on a raisonné, ou plutôt grandement déraisonné sur cet être insaisissable dont nous ne pouvons réellement pas avoir la conscience immédiate, mais que nous avons été amenés à conclure de l'examen de nous-mêmes et de l'observation de l'univers.

Ce que nous connaissons immédiatement par la conscience, ce sont les intuitions et les perceptions liées à nos sensations. C'est ainsi que nous avons l'idée des corps et que nous croyons connaître la matière que nous confondons avec eux, quoique son essence propre nous soit aussi inaccessible que celle de l'esprit. En raisonnant sur la matière, nous raisonnons sur les apparences des corps, apparences qui sont pour nous des réalités dont nous avons une conscience parfaite; tandis qu'en raisonnant sur l'esprit, nous ne raisonnons que sur des effets dont nous avons bien la conscience, mais dont la cause immédiate, *esprit,* ne nous est pas connue de la même manière. Aussi cette cause, air subtil, feu, éther, âme, Dieu, etc., a-t-elle été caractérisée de cent manières différentes par les philosophes, et ne doit-on pas s'étonner que plusieurs d'entre eux la concentrent dans la matière elle-même, quelques raisons qu'on leur oppose pour l'en séparer. De tous les temps, il y a eu des matérialistes. Il en existe encore quelques-uns, et il est bien à craindre, malgré tous nos efforts, qu'ils se maintiennent longtemps encore au milieu des sociétés même les plus éclairées. Les divisions des philosophes spiritualistes sont bien certainement un des éléments de leur force, et l'on ne peut guère prévoir qu'elles cessent de si tôt.

Les doctrines matérialistes sont réputées immorales par les hommes qui ne les adoptent pas. Cependant,

dira le matérialiste, excluent-elles la morale de l'intérêt bien entendu, celle de l'habitude, qui est plus certaine, et celle de l'instinct naturel de la sociabilité, qui est la plus puissante de toutes? Le spiritualisme y ajoute, il est vrai, l'espoir d'une vie future plus heureuse que la présente, et la crainte des châtiments de l'autre monde; mais n'est-ce pas là encore de la morale d'intérêt bien entendu, et la crainte de l'enfer est-elle moins humaine que celle du mépris public ou que celle des rigueurs de la loi? On dira que le coupable espère échapper par la ruse ou l'hypocrisie aux peines temporelles; mais l'homme faible et léger ne peut-il pas espérer se réconcilier avec le ciel par un repentir sincère, avant la fin de sa carrière terrestre?

Ces objections et quelques autres encore, quelque spécieuses qu'elles puissent être, ne doivent pas néanmoins ralentir le zèle des spiritualistes pour combattre des opinions qu'ils considèrent avec raison comme pernicieuses; d'abord, parce que, selon eux, elles sont erronées, et que l'erreur, de l'aveu de tout le monde, ne saurait contribuer au bien de l'humanité; et, en second lieu, parce que, quelque faible que soit contre l'appât des biens présents la crainte des maux futurs que l'expérience n'a jamais fait connaître à aucun mortel, il n'est pas moins certain que la perspective ténébreuse d'une immortalité dans laquelle le bien et le mal de cette vie seront payés à leur juste valeur est un frein de plus ajouté à ceux qu'une raison, souvent trop faible, oppose à nos passions. Je ne puis donc qu'applaudir aux efforts de l'école spiritualiste pour établir l'existence de l'esprit et pour en déduire toutes les conséquences morales qu'elle renferme nécessairement.

J'ai dit plus haut que le matérialisme avait existé de tout temps. Il étalait une certaine effronterie vers la fin

du dernier siècle et le commencement de celui-ci. Mais, comme il est opposé à plusieurs de nos instincts naturels, il n'était qu'exceptionnel dans la classe éclairée, et il ne se montrait en France, dans toute sa hideuse nudité, que dans les bas-fonds de la société. L'immense majorité du peuple conservait encore ses croyances, qui, bien qu'erronées sur un grand nombre de points, se reliaient néanmoins à celle de la spiritualité de l'âme. Depuis cette époque, et pendant près d'un demi-siècle, le progrès des idées religieuses a refoulé bien loin l'esprit de jactance matérialiste ou athée, et, en me reportant aux années de ma jeunesse, je ne puis qu'affirmer avec un grand nombre de philosophes, et particulièrement avec M. Ravaisson, historien des progrès de la philosophie moderne, que le spiritualisme a conquis pendant cette période de temps une multitude de consciences qui s'y seraient refusées un siècle plus tôt.

Cependant, depuis quelques années, et après un assez long silence, des écoles plus ou moins matérialistes, des religions impossibles ont tenté de se former. La philosophie étrangère mal comprise, les progrès des sciences mal interprétés encore par quelques-uns, ont pu faire craindre une nouvelle irruption du matérialisme, que l'on confond facilement avec l'athéisme. Aussi, la phalange des spiritualistes s'est-elle émue et est-elle entrée énergiquement en campagne pour combattre une doctrine qu'elle considère comme la plus funeste au bien de l'humanité. Quoique je ne partage pas toutes ses craintes sur l'imminence du danger de l'invasion, ni sur la grandeur du danger même qu'elle porterait avec elle, je ne saurais, comme je l'ai dit plus haut, qu'approuver l'ardeur qu'elle montre pour le triomphe de la vérité, et je voudrais pouvoir partager avec elle l'honneur de la victoire;

mais je crains bien qu'elle refuse de m'admettre dans ses rangs.

Lorsque je parle d'une phalange, il faut en distinguer deux bien séparées : l'une qui, s'inspirant de Rome, invoque l'autorité divine de la religion, et l'autre, celle des philosophes, qui ne fait appel qu'à la raison. Il semble qu'il y ait là plus de forces qu'il n'est nécessaire pour terrasser de nouveau le démon de l'erreur; mais, comme l'hydre de la fable, les têtes en renaissent à mesure qu'elles sont abattues. D'où vient ce prodige d'immortalité? Je ne puis l'attribuer qu'à l'imperfection des armes dont se servent les combattants. Du côté du parti religieux, c'est surtout de l'anathème et trop souvent de l'injure qu'il est fait usage, et les matérialistes se riront toujours des invectives et des fureurs déguisées, tant que derrière elles ne se relèveront pas les anciens bûchers, ou ne s'ouvriront pas, du moins, les portes des prisons. Mais ce n'est pas ce côté de la question que je veux examiner. Je n'ai l'intention de m'occuper que des philosophes, à quelque croyance qu'ils se relient, qui ont la prétention de convaincre leurs adversaires par la raison, et cette classe, chacun le sait, compte quelques éminents esprits appartenant au clergé.

C'est par la science et par la raison, sans le moindre doute, qu'il faut combattre une doctrine qui prétend, de son côté, ne s'appuyer que sur la science et sur la raison. Mais pour cela il faut deux choses : d'abord, que la science soit bien comprise et bien appréciée par ceux qui en veulent faire usage à l'appui de leur cause, et ensuite, que les raisons qu'ils produisent soient claires et sans réplique, et surtout qu'elles soient simples; car la simplicité est l'apanage de la vérité. Or, les spiritualistes de nos jours me paraissent assez imparfaitement remplir ces

deux conditions indispensables dans les arguments qu'ils exposent. Plusieurs des philosophes des temps passés étaient à la tête de la science. Il suffit de nommer Descartes, Newton et Leibniz, pour que ce fait ne puisse être contesté. Mais il n'en est plus guère ainsi aujourd'hui, de l'avis même de l'éminent penseur M. Paul Janet, dont je me propose d'examiner tout à l'heure le plaidoyer. Il cite, il est vrai, le savant Ampère comme un des plus grands philosophes de ce siècle. J'ai eu le bonheur d'entretenir quelques relations avec ce grand esprit, qui a été mon maître, et de pouvoir apprécier quelques-unes de ses conceptions philosophiques; mais, malheureusement, elles restaient la plupart comme emprisonnées dans son vaste cerveau. Il n'a produit lui-même aucune doctrine qui pût lui survivre, et si ses pensées étaient profondes, la nature lui avait refusé la faculté de les mettre au jour dans toute leur clarté. Ce manque de clarté est ce que je reproche à tous les philosophes spiritualistes. Non que j'attribue ce défaut à la même cause que chez le savant Ampère, car la plupart sont des écrivains remarquables, et je dirai même lucides, mais parce qu'ils ne sauraient clairement exprimer des idées qui, dans leur esprit, conservent toujours une grande obscurité.

Les philosophes ont de tout temps fait de la métaphysique une espèce de science occulte, dont l'obscurité constitue en grande partie la profondeur. Je ne nie pas qu'il y ait dans leurs conceptions beaucoup d'étude, de finesse, et un grand travail d'esprit; mais c'est précisément pourquoi je me méfie de leurs doctrines. La vérité, comme je l'ai dit, est plus simple, et, pour moi, la métaphysique doit être aussi claire que la physique, dont elle n'est que la continuation. Je rapporterai un exemple qui fera comprendre ma pensée.

Combien d'efforts de tête, de combinaisons scientifiques et de profondeur dans les idées, n'a-t-il pas fallu développer pour construire le système astronomique connu sous le nom de Ptolémée? Cependant, tout en était faux, et c'est pour cela qu'il était si compliqué et qu'il fallait tant de force de tête, non-seulement pour l'édifier, mais même pour le comprendre. Copernic paraît. Une idée lumineuse, qui n'avait pas séduit les anciens par sa simplicité, le frappe. Elle est complétée et développée par Képler, Newton et Laplace, et, quelque trait de génie qu'il ait fallu pour la dévoiler, elle est si évidente et si nette que chacun se demande aujourd'hui s'il n'aurait pas pu lui-même la produire, et qu'il n'est pas d'écolier qui ne la comprenne au premier énoncé. Ainsi en sera-t-il de la métaphysique, lorsqu'un homme se rencontrera pour la ramener au même degré de simplicité. J'ai moi-même écrit sur la métaphysique. Le petit nombre de mes lecteurs pourra sourire avec dédain du peu de profondeur de mes recherches; mais du moins, ils ne sauraient me reprocher d'être nébuleux, et peut-être aurai-je ouvert la voie à des écrivains plus autorisés que moi pour traiter une pareille matière.

Après ce préambule, dont le but est de faire comprendre dans quel esprit je me propose d'écrire, je vais examiner, en le suivant de plus ou moins près, le travail sur le spiritualisme du dix-neuvième siècle que M. le professeur Janet a fait insérer dans la livraison du 15 mai 1868 de la *Revue des Deux-Mondes*. Si je m'arrête à présenter la critique de cet article, c'est qu'il m'a vivement intéressé par la convenance et, je puis dire, par la lucidité de son style, par la finesse de plusieurs de ses aperçus et la justesse de quelques-unes de ses conséquences; mais j'y rencontre aussi des obscurités qui, si elles ne

sont pas dans le style, existent dans les idées, et plusieurs de ces conclusions que je ne saurais admettre, même chez les plus grands philosophes, où la fausseté n'en est masquée que par cette obscurité que je leur reproche. Sans doute, des points resteront éternellement obscurs dans la métaphysique comme dans la physique même, mais il ne faut pas les introduire dans les raisonnements, qui doivent toujours conserver leur rigueur et leur limpidité.

M. Janet commence par nous dire dans l'introduction de son Mémoire que la doctrine spiritualiste n'est pas connue en France. « On ne cesse de la présenter sous les couleurs les plus fausses, tantôt comme une simple philosophie du sens commun, tantôt comme la restauration surannée de la métaphysique d'un autre siècle, tantôt comme la théologie des séminaires, moins les miracles. Quant au caractère original et propre du spiritualisme de notre siècle, il est absolument ignoré..... Qui donc sait, si ce n'est parmi les initiés, que la France a eu, au commencement de notre siècle, un penseur..... qui depuis Malebranche est le plus grand, et peut-être le seul métaphysicien que la France ait possédé? Je veux parler de Maine de Biran. Qui donc sait qu'un physicien illustre..... Ampère, a consacré plus de temps peut-être aux méditations philosophiques qu'à ses études de mathématiques et de physique, et qu'il a travaillé avec Maine de Biran au renouvellement de la métaphysique? »

Il est certes parfaitement légitime, et il peut être fort utile à la cause du spiritualisme, d'élucider la philosophie obscure de Maine de Biran et d'Ampère, mais M. Janet me permettra de lui faire observer que cette philosophie, si inconnue selon lui, ne peut être toute la philosophie du dix-neuvième siècle, et que la philosophie du sens

commun, la métaphysique d'un autre siècle et la théologie des séminaires, sont bien réellement des doctrines spiritualistes admises, qui comprennent entre elles un bien plus grand nombre de sectaires en France que la doctrine encore peu connue de Maine de Biran et d'Ampère.

Parmi les causes qui ont pu s'opposer à l'expansion de cette doctrine, mon auteur cite le peu de clarté de son exposition; et c'est précisément ce que je reproche à toutes les métaphysiques. « La lecture de Biran, dit-il, est âpre et ingrate. Sans avoir jamais su l'allemand, il pense et écrit en philosophie comme un Allemand. Il y a des profondeurs et des replis où il est difficile de le suivre. » Ce n'est pas le défaut de science qu'il lui reprochera, puisque Ampère était son collaborateur. J'aime d'ailleurs à trouver plus loin cet aveu qui me justifiera d'avoir osé écrire sur la métaphysique : « En métaphysique, l'ignorance est très-favorable à l'invention. En lisant Kant, on est confondu du peu de lectures qu'il avait fait en philosophie. Leibniz et Hegel sont les seuls philosophes parmi les modernes qui aient joint une grande érudition à une grande spontanéité. »

Le spiritualisme, suivant M. Janet, n'a pas rendu jusqu'ici à son vrai maître, Maine de Biran, tout l'honneur qui lui était dû; mais il n'est pas trop tard encore pour le faire; et en lui rendant cette tardive justice, l'éminent professeur se propose d'exposer ses propres idées philosophiques, telles qu'il les a dégagées par une étude approfondie des œuvres de celui qu'il reconnaît pour son maître. Suivons-le donc dans son exposition, en divisant, comme lui, notre travail en trois sections.

I

La première section du Mémoire de M. Janet est consacrée à la détermination du sujet pensant, du *moi*, qui occupe tant et d'une manière si confuse tous les philosophes spiritualistes.

Ce qu'il déclare d'abord être le principe de la philosophie de Biran, le principe qu'il est permis d'appeler sa découverte, peut être formulé ainsi : « Le point de vue d'un être qui se connaît lui-même ne doit pas être assimilé à celui de l'être connu extérieurement. » Et, là-dessus, il rappelle que toute la philosophie du dix-huitième siècle avait considéré l'homme comme une chose que l'on regarde du dehors.

Sans vouloir contester le principe de Biran, j'avoue que je ne saurais y voir une découverte, lorsque je me rappelle la maxime *Connais-toi toi-même*, lorsque j'accepte, avec M. Janet, la distinction faite par saint Paul de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, et que je vois Descartes asseoir toute sa philosophie sur le *Cogito*. Cette philosophie du sens commun que M. Janet reproche avec raison à Ampère de traiter de ridicule, est-elle autre chose que l'étude intérieure de l'homme, bien que Reid l'applique aux impressions venues de l'extérieur? Cette étude de l'homme intérieur n'est-elle pas le fondement de la psychologie moderne? et si Biran l'a plus creusée que bien d'autres, il n'y a cependant pas pour cela une grande découverte dans son principe. J'ai écrit moi-même que nous ne connaissions réellement que ce qui tombait sous notre conscience. Je suis loin de penser que j'aie fait là aucune découverte, car je crois que bien d'autres l'ont dit ou l'ont admis comme moi. J'ajouterai que si le sujet pensant

est intérieurement connu par les révélations de la conscience, il n'en est pas de même de l'esprit qui a besoin d'être étudié intérieurement et extérieurement par ses effets, et dont l'existence ne nous est donnée que par induction et non par intuition.

M. Janet craint qu'en qualifiant l'âme de substance on n'en fasse une espèce de bloc solide revêtu de ses attributs, comme un homme de son manteau, et il prétend que telle est la doctrine de l'école qui ne serait qu'une sorte de matérialisme spiritualiste. Mais on peut lui demander de quelle école il parle. J'ai dit plus haut que quelques spiritualistes étaient plus matérialistes qu'ils ne le pensaient, mais je ne connais pas d'école qui matérialise aujourd'hui la substance spirituelle, fût-ce même celle qui dit que Dieu se réalise dans le monde. Au reste, je ne verrais pas d'inconvénient à ce qu'on supprimât en métaphysique l'emploi du mot *substance* qui n'exprime rien de compréhensible, soit qu'on l'applique à l'âme ou à Dieu, soit qu'on l'applique à la matière, et qui, pour me servir d'une autre expression que je vois avec regret s'introduire dans la philosophie, est le *noumène* soit de l'esprit, soit des corps. Nous avions déjà bien assez des mots *essence* et *substance* pour ne pas nous entendre, sans y ajouter le *noumène,* qui n'est pas plus intelligible.

Je ne suivrai pas l'auteur du Mémoire dans la comparaison qu'il établit entre la philosophie de Biran et celle de Kant, parce que je ne connais cette dernière que par quelques-uns de ses commentateurs, et que j'avouerai, en toute humilité, que je n'y comprends pas grand'chose, tant mon esprit est antipathique au nébuleux. Cependant je ne puis me dispenser de citer quelques lignes du passage où il en est question.

« ..... Le problème était posé tout à fait de la même

manière et par Kant et par Biran. Tous deux pensaient qu'il devait y avoir un terme moyen entre la chose en soi, inaccessible à l'expérience, et le phénomène additionné et juxtaposé dans le temps et dans l'espace. Tous deux s'entendirent encore en cherchant dans le sujet pensant ce terme moyen, cette racine d'une métaphysique nouvelle. Jusque-là ils marchent d'accord; c'est ici qu'ils se séparent.

» Dans le sujet pensant, ce que Kant a surtout démêlé, ce sont les lois de la pensée. Entre le noumène et le phénomène il a trouvé un intermédiaire, à savoir : les formes *a priori* de l'intuition, de l'expérience, de la pensée en général, temps, espace, causalité. Pour Biran, ce moyen terme n'est autre chose que le sujet lui-même immédiatement saisi par un acte d'intuition..... En un mot, on peut résumer ainsi les deux doctrines : pour Kant, le moi est un produit de la pensée; pour Biran, la pensée est un produit du moi. Chez l'un c'est l'esprit logique qui domine, chez l'autre c'est l'esprit psychologique. Enfin Kant, avec ses formes de la pensée pure, ne trouve aucun moyen de passer du monde sensible au monde intelligible, du monde des phénomènes à celui des noumènes; Biran, au contraire, en admettant un sentiment immédiat de l'être, trouve un passage entre les deux mondes et ressaisit l'objet par le moyen du sujet, c'est-à-dire de l'esprit. Pour mieux comprendre ces conséquences, il faut analyser avec plus de précision ce que nous n'avons fait qu'indiquer, à savoir : la notion du sujet. »

M. Janet a bien raison de vouloir être plus clair, car je retrouve ici toute l'obscurité que je reproche à la métaphysique. Faisons cependant quelques observations à propos de ce que j'ai pu comprendre dans ce paragraphe, en laissant Kant de côté.

Je trouve plus de subtilité que d'importance réelle dans cette distinction de deux doctrines, dont l'une considère le moi comme un produit de la pensée et l'autre la pensée comme le produit du moi. Elles renferment également, l'une et l'autre, quelque chose de vrai, sans être complétement satisfaisantes. Il est bien certain que le moi n'existe qu'à la suite de la pensée; c'est le *Cogito* qui le dévoile. Sans pensée peut-il exister un moi? Est-ce le mollusque qui pourra jamais avoir l'idée du moi, quoique peut-être il en ait le sentiment? D'un autre côté, c'est incontestablement le moi qui pense, c'est-à-dire cet être mixte dont la matière est organisée de manière à fournir à l'esprit le moyen de se manifester sous la forme de pensée. Le moi en pensant se révèle à lui-même. Mais je ne saurais voir dans ce fait, pris de l'une ou de l'autre manière, la base d'une nouvelle métaphysique. La métaphysique comprend un grand nombre de problèmes, mais son objet général ne change pas avec celui de ces problèmes dont on prétend partir pour résoudre tous les autres, son objet essentiel est l'étude de l'esprit et de son action. Non pas qu'elle prétende, comme Biran semble le reprocher aux doctrinaires, arriver à en connaître l'essence; mais, de même que la physique s'occupe surtout des phénomènes matériels, sans chercher à connaître la matière en elle-même, de même la métaphysique s'occupe des phénomènes de l'esprit, dans l'homme, sous le nom de psychologie, et dans l'immensité de l'univers, sous un aspect plus général et où l'esprit ne peut plus être considéré que de l'extérieur, en faisant usage des notions acquises par l'étude intérieure de l'homme, mais sans avoir la prétention de jamais connaître l'esprit en lui-même, parce que jamais il n'est directement saisi par la conscience.

Quant au moyen terme que Kant et Biran prétendent l'un et l'autre avoir découvert, je ne saurais attacher à la solution présentée la même importance qu'eux et que leur commentateur M. Janet. Cet intermédiaire, le sujet pensant, n'était donc pas nécessaire, puisqu'il n'existe que d'hier et que l'univers s'est longtemps, si ce n'est depuis l'éternité, passé de lui. Mais le moyen terme, qui est le fini entre deux infinis, je le trouve dans tout ce qui existe, et il est le résultat nécessaire de l'action infinie de Dieu sur la matière divisée à l'infini ou réduite au néant par l'imagination. C'est le zéro multiplié par l'infini des sciences mathématiques dont le produit donne toutes les quantités imaginables; quantités abstraites dans la science pure, mais concrètes dans le monde et composées d'esprit et de matière jusque dans leurs plus minimes éléments. Certes, personne ne comprend comment a pu s'établir ce produit, et c'est là un secret inabordable que la métaphysique ne doit pas chercher à découvrir; mais c'est un résultat que la science abstraite admet avec certitude, un fait que, de même, la métaphysique ne peut récuser et sur lequel elle doit s'appuyer, sans vouloir l'approfondir, pour en tirer les conséquences qui en dérivent. Avec lui s'évanouissent en partie les nuages qui entourent les rapports du fini à l'infini dans le monde réel et le passage du monde sensible au monde intelligible; mondes qui, à proprement parler, ne sont jamais séparés l'un de l'autre. Mais je me laisse peut-être entraîner trop loin, revenons à notre auteur et à ses recherches sur le sujet pensant.

« Ce qui est immédiatement présent à soi-même, ce qui existe pour soi, comme disent les Allemands, voilà le sujet, voilà l'esprit. » Je dirai bien aussi : voilà le sujet, j'ajouterai, voilà le moi; mais je ne vois pas pourquoi je

dirais, voilà l'esprit. Tout au plus admettrais-je, *voilà de l'esprit*. Continuons. « Je ne puis connaître ce qui est en dehors de moi que si cet objet me révèle quelque chose de lui par des signes apparents qui ne peuvent jamais être la chose elle-même..... On ne peut donc jamais dire que la perception d'une chose externe soit immédiate... Pour saisir directement cette chose, il faudrait que je devinsse elle, que j'entrasse dans son intérieur, que j'en eusse conscience, et que par conséquent elle cessât de m'être extérieure. » Tout cela est parfaitement exact et clair, et je me borne à l'approuver, sans chercher à en tirer une conséquence qui serait en opposition avec l'idée que l'auteur se fait du moi.

Cet être qui se connaît lui-même existe. « Voilà le principe fondamental de toute philosophie, comme l'a vu si bien Descartes..... Un être, qui se connaît soi-même, se connaît-il de la même manière que les choses externes; à savoir, par des apparences derrière lesquelles il y aurait une inconnue..... conclue par une induction..... comme pour les choses externes? Dans cette hypothèse, le sujet pensant serait à lui-même une chose externe..... Comment, dans une suite de phénomènes, pourrais-je dire que les phénomènes sont miens..... si je n'étais pas intérieurement présent à chacun d'eux..... si, en un mot, dans la conscience du phénomène qui m'affecte, n'était impliquée, d'une manière indissoluble, la conscience même de l'être affecté? De plus, comment pourrais-je affirmer, non-seulement de chaque phénomène en particulier, mais de tous ensemble, qu'ils sont miens...? Comment pourrais-je passer de l'un à l'autre sans interruption..... s'il n'y avait pas en moi, outre la conscience de cette pluralité de phénomènes, la conscience d'une unité continue qui est la trame de toute la vie? »

Tout cela est encore parfaitement dit et serait parfaitement exact, s'il s'appliquait au moi seulement qui contient de l'esprit, mais qui n'est pas l'esprit. L'esprit reste toujours derrière le moi, comme une inconnue. Ce dont j'ai conscience, c'est d'une partie des phénomènes qu'il produit en moi : de la sensibilité, de la pensée, de la volonté et de l'action qui la suit, mais non pas de l'esprit lui-même, ou, si vous voulez, de l'âme qui est inaccessible, au dire du plus grand nombre des philosophes, et qui n'est conclue que par induction, comme les objets extérieurs eux-mêmes. J'ai la conscience du sujet pensant que j'appelle moi, mais non celle de l'âme.

Je ne reconnais pas davantage avec Biran, ou plutôt avec M. Janet, que l'esprit humain connaît son propre être, qu'il plonge dans l'être, qu'il en a la conscience. Il a conscience de l'existence du moi, mais non de l'être. Il en connaît, non pas immédiatement, mais par une étude qu'on peut, jusqu'à un certain point, dire extérieure, quelques attributs, quelques fonctions, quelques facultés qui toutes sont observées intérieurement, mais qui néanmoins ne sont pas des connaissances immédiates. Il les connaît par la conscience, et mieux, par suite, que tout ce qu'il conclut par le raisonnement, mais il ne connaît pas ainsi tout l'esprit, ni à plus forte raison ce que la philosophie appelle, à proprement parler, l'être. Il y a donc, selon moi, quelque chose de trop absolu dans les affirmations de notre philosophe, et, par suite, dans les conséquences qu'il en tire, quoiqu'il dise très-bien, avec son maître, que l'âme, dans son absolu, soit une inconnue.

A la suite de ce dernier aveu, M. Janet se demande ce que devient l'âme dans cette intermittence du moi qui se produit par le sommeil, l'évanouissement, la perte de la raison, etc. « Le sujet pensant, a-t-il dit, est plus qu'un

phénomène, plus qu'une collection de phénomènes, c'est un être. Mais quel être? Un être qui fuit, qui s'écoule sans cesse..... et, à ce point de vue, on peut dire que cet être lui-même n'est qu'un phénomène, mais un phénomène d'un ordre supérieur, puisqu'il est le lien, le centre de tous les autres phénomènes qui composent notre vie. Le sujet, ou le moi, est donc, à proprement parler, un moyen terme entre le phénomène proprement dit et l'être proprement dit. Par rapport au phénomène, il est comme un tout; par rapport à l'être, il est comme rien; c'est un milieu entre rien et tout, selon la profonde expression de Pascal. »

Je n'accuserai point ici M. Janet d'être obscur, et je serai d'accord avec lui sur tous les points, sauf sur la conclusion finale qui est trop absolue. Oui, le sujet pensant est plus qu'un phénomène. C'est un être dans lequel se passent des phénomènes. Mais on en peut dire autant de tous les objets existants. La pierre est un être dans lequel se passent le phénomène de la pesanteur et ceux des attractions chimiques, de la dilatation, de la coloration, etc. Le végétal est un être dans lequel se passent les mêmes phénomènes et d'autres supérieurs, pour me servir d'une expression de l'auteur, parce que l'esprit ressort plus en eux, et c'est à ce même titre que l'homme, ou le sujet pensant, présente des phénomènes qui sont encore supérieurs et au-dessus desquels il n'en existe point d'autres dans le monde terrestre. Mais ce n'est pas une raison pour qu'il soit le seul intermédiaire entre tout et rien. Tous les autres êtres sont pareillement des intermédiaires, ainsi que je l'ai déjà dit. Je concéderai seulement qu'il est, sur la terre, l'intermédiaire le plus élevé en spiritualité; mais je ne saurais proclamer la grande découverte de Kant et de Biran, car elle me paraît fort

incomplète, en supposant même qu'il y ait découverte.

C'est à la situation mixte du moi que M. Janet attribue l'absence de notion fixe que nous avons sur notre propre être. Nous pouvons peser et mesurer tout ce qui en nous est matériel; mais le dernier fond du sujet est inaccessible. Pour moi, je ne vois là qu'un fait et je ne saurais affirmer qu'il ne peut exister, qu'il n'existera pas un être mixte qui puisse mieux connaître son fond que ne le connaît l'homme, qui ne puisse mesurer son esprit, comme il mesure son corps, mais avec une autre unité de mesure.

II

Après avoir cherché et décrit le sujet pensant, M. Janet consacre la deuxième partie de son Mémoire à combattre le matérialisme. C'est là que je trouve le plus d'obscurités métaphysiques, et, j'oserai dire, le plus d'erreurs, le plus d'emploi de mots mal définis. Je n'en accuse pas l'écrivain, mais l'école moderne aussi bien que l'ancienne.

M. Janet se pose ainsi la question : « Si l'âme substance m'est entièrement inconnue, qui m'assure que cette substance n'est pas la matière? Qui m'assure que cette substance n'est pas la nature divine? Que puis-je répondre à Locke, lorsqu'il me dit que Dieu a pu donner à la matière la puissance de penser? Que puis-je répondre à Spinosa, lorsqu'il me dit que l'âme est une idée de Dieu? »

C'est en effet là tout ce qu'on peut demander, et la réponse n'est pas facile, car il y a longtemps qu'on tente de la donner et qu'elle ne peut se faire accepter sans réplique. Voyons celle qui lui est faite ici.

« Sans rien savoir directement de l'essence de l'âme,

j'en sais au moins ceci : c'est qu'elle doit être telle qu'elle ne rende pas impossible l'intuition de soi-même, qui est le fait primitif. » Je ne saurais accepter cette proposition, qui n'est qu'une pétition de principe. Ce n'est pas l'intuition de l'âme elle-même que j'ai, mais celle d'un effet, sensation ou pensée, ou, si vous voulez même, d'une cause inconnue qui peut être, comme vous venez de le dire, matière ou Dieu. Ampère vous dit : Je vois un ciel phénoménal qui suppose nécessairement un ciel nouménal, réel, absolu. De même, le moi phénoménal suppose une cause nouménale que vous nommez l'âme. Je l'admets comme Ampère et comme vous. Mais cela ne prouve nullement que cette âme inconnue soit un être spécial *esprit;* et je ne vois pas que, de ce que cette âme doive être telle qu'elle ne rende pas impossible le moi apparent, on possède un principe qui permette de passer de la psychologie à l'ontologie, et d'échapper au matérialisme aussi bien qu'au panthéisme. Messieurs les métaphysiciens peuvent trouver cette déduction claire, pour moi, je la trouve fort obscure. Mais poursuivons.

M. Janet, considérant la matière comme une pluralité de choses dans l'espace, affirme d'abord qu'une telle pluralité et même toute pluralité est hors d'état de se connaître intérieurement comme être, puisque cette pluralité n'a pas d'intérieur. L'unité de conscience, dit-il, veut un centre réel, et la raison humaine sera toujours hors d'état de comprendre que la pluralité puisse se comprendre elle-même comme unité sans l'être effectivement.

Indépendamment de l'obscurité de ces raisons, leur défaut de valeur frappe immédiatement l'esprit. D'où savez-vous d'abord que la pluralité matière n'a pas d'intérieur? Je lui en reconnais un qui est Dieu même, présent à toutes ses parties, les connaissant parfaitement

comme il se connaît parfaitement lui-même, et agissant comme unité en elles toutes, ne fût-ce que par l'attraction. Je ne vous accorde pas davantage l'unité du moi, qui est la pluralité la plus compliquée et la plus successive qui existe, où la vie réside avec une certaine indépendance dans chacune des parties, quoiqu'il n'ait qu'une seule conscience. Aussi je ne pense pas que votre conclusion soit, comme vous le dites, le véritable écueil où viendra toujours échouer toute doctrine matérialiste, puisque les matérialistes font Dieu même de la matière.

M. Janet pose encore ce principe que la pluralité des consciences est un postulat que l'on peut considérer comme acquis à la science sans démonstration. Je le lui accorde facilement; car c'est là un fait d'observation, comme tous ceux que révèle l'étude des sciences naturelles, et j'admets de la même manière que les pensées soient propres à chaque individu. Mais il en conclut, sans transition, à la pluralité des esprits, et c'est là ce que je ne saurais lui accorder comme conséquence nécessaire. C'est absolument comme si, de ce que chaque corps a son poids particulier, ou même de ce que chaque région du globe a sa pesanteur spéciale, on voulait conclure qu'il existe plusieurs attractions. Chaque homme a sa conscience et sa pensée propres, parce que chaque homme a son organisation matérielle spéciale, qui permet à l'esprit de se manifester en lui d'une manière particulière par la sensibilité, la conscience, la pensée, la volonté et la force. Quant à savoir si l'esprit est un ou multiple dans l'espèce humaine, l'observation ne nous l'apprend pas plus qu'elle ne nous apprend si l'animation des êtres vivants et la croissance des végétaux sont dues à un seul ou à divers principes spirituels.

L'auteur va trop loin encore lorsqu'il ajoute que la

conscience d'un homme est absolument fermée à celle d'un autre homme; qu'on ne peut avoir conscience du plaisir ou de la douleur d'un autre. L'observation prouve le contraire dans une certaine mesure. Mais c'est un point sur lequel je ne veux pas insister ici.

De ses diverses assertions, dont j'ai montré le peu de rigueur, M. Janet tire cette conséquence que, dans l'hypothèse d'une unité primitive, homogène, sans division et absolument continue, la pluralité des consciences est impossible. Cette grande unité, en lui supposant un moi, n'en aurait qu'un seul et ne se démembrerait pas en consciences diverses et séparées.

Cette conclusion me semble moins exacte encore que les précédentes. Cette grande unité homogène, qui n'est précisément que Dieu dans le système spiritualiste, se démembre-t-elle en agissant par l'attraction sur la pluralité matérielle du monde? Se démembre-t-elle en donnant à chaque plante sa croissance, sa fleur et sa graine; en donnant à chaque animal sa sensibilité et son instinct, qui n'ont rien de matériel? Se démembre-t-elle en agissant d'une manière générale et d'une manière spéciale sur tous les êtres de l'univers? O métaphysique, que tu es vide encore!

Je n'ai pas besoin d'ajouter que je rejette pareillement les deux propositions suivantes, qui sont comme le résumé des précédentes : « 1° Une pluralité quelconque ne peut être le principe d'une unité consciente. Ce qui se connaît soi-même ne sera jamais une résultante. 2° La pluralité des consciences ne peut s'expliquer dans l'hypothèse d'une unité uniforme et continue, sans qu'il y ait quelque intermédiaire entre l'unité primitive et les consciences discontinues. En d'autres termes, la pluralité absolue n'explique pas l'unité du moi, — l'unité absolue n'ex-

plique pas la pluralité des moi. Entre le matérialisme qui réduit tout à la pluralité et le panthéisme qui réduit tout à l'unité, se place le spiritualisme qui admet des unités secondaires entre l'unité première et la pluralité infinie. »

M. Janet affirme là son spiritualisme à lui, qui ressemble à la plupart des spiritualismes modernes. Pour moi, j'avais cru jusqu'alors qu'on était spiritualiste lorsqu'on admettait l'existence de l'esprit distinct de la matière. Dans tous les cas, je doute fort que les deux conséquences précédentes puissent être acceptées par un matérialiste ou par un panthéiste qui feront simplement usage de leur raison, et que ce soit par de tels arguments qu'on puisse parvenir à les convaincre.

Après sa campagne contre le matérialisme, M. Janet se refuse à l'exposition de toute la philosophie de Biran, ce qui l'entraînerait dans des développements trop étendus; mais il insiste seulement sur un point, sur l'idée de la personnalité de Dieu qui, dit-il, est un des caractères saillants du spiritualisme moderne. Je ne le suivrai pas sur ce terrain, car je déclare ne pas comprendre ce que peut être une telle personnalité. Je sais par le dictionnaire et par l'usage ce que c'est qu'une personne; c'est un homme ou une femme, corps et âme, et je ne vois rien de pareil en Dieu. Si c'est autre chose qu'on entend, qu'on l'explique alors. Mais pourquoi altérer le sens d'un mot parfaitement clair pour lui donner une acception parfaitement obscure? Voulez-vous dire que Dieu est un être spécial en dehors des autres êtres? C'est déjà presque trop d'employer les mots *être* ou *substance*, et les mahométans sont plus sensés que nous lorsqu'ils se bornent à dire *Dieu est Dieu*. Le mot *Dieu*, qui cache la grande inconnue, suffit à tout, et l'idée incompréhen-

sible de personnalité n'ajoute rien à sa grandeur. Laissez la théologie distinguer trois personnes en Dieu. L'une d'elles au moins n'est pas discutable. Que le dix-huitième siècle ait eu la gloire de distinguer la personne de la chose, distinction qui, cependant, avait été faite longtemps auparavant, cela ne prouve nullement que Dieu soit une personne.

III

M. Janet aborde, dans sa troisième section, une question délicate qu'il traite avec convenance et talent : c'est la lutte qui semble se raviver entre les partisans de doctrines religieuses bien arrêtées et les libres penseurs qui veulent avant tout prendre conseil de la science et de la raison. Je me garderai bien de toucher avec lui à ce sujet brûlant. Je craindrais que ma plume, moins légère que la sienne, ne m'embourbât dans de périlleux sentiers. Je me bornerai à dire que, tout en respectant les convictions sincères, je suis de ceux qui placent la raison au-dessus de l'autorité et de la tradition; mais je ne désespère pas qu'un jour arrive où la religion et la philosophie, qui marchent vers le même but par deux voies différentes, pourront s'entendre comme deux sœurs amies et non plus rivales.

Après avoir lu ma critique des doctrines de M. Janet, on est peut-être en droit de me demander ce que je prétends mettre à la place; car je me dis spiritualiste aussi, et, comme ce savant professeur, je me suis proposé de combattre le matérialisme. Je vais répondre en peu de mots et tâcher d'être clair, après avoir reproché aux autres de ne l'être pas.

L'observation et l'expérience me font reconnaître en

moi et hors de moi deux choses différentes que vous nommerez êtres, substances ou de tel autre nom que vous voudrez : ce sont la matière et l'esprit. La matière est pour moi, comme pour la majorité des savants et pour M. Janet, tout ce qui réunit l'impénétrabilité à l'étendue. La matière est nécessairement inerte si elle ne jouit que de ces deux attributs, puisque je lui refuse la force qui peut créer le mouvement et l'intelligence qui est propre à le régler. Quant à l'esprit, je lui reconnais aussi, et cela par l'observation et l'expérience, deux attributs qui sont précisément ceux que je refuse à la matière, savoir : l'intelligence et la puissance.

L'impénétrabilité sans l'étendue serait le point mathématique insaisissable, le vrai néant. L'étendue, sans l'impénétrabilité, ne serait que le vide; mais la réunion des deux attributs est nécessaire et suffit pour constituer la matière telle que nous la voyons, telle que nous la concevons. Pareillement, l'intelligence, sans la puissance, ne serait que l'incapacité ou l'inertie; la puissance ou la force, sans l'intelligence, ne pourrait que donner naissance au chaos; mais la réunion de ces deux attributs est nécessaire et suffit pour constituer l'esprit. Enfin, la libre et intelligente action de l'esprit sur la matière est le spectacle que nous présente l'univers. Voilà la base de tout mon système spiritualiste. En quoi diffère-t-il du matérialisme et comment puis-je combattre celui-ci? C'est ce qu'il me reste à exposer.

Les matérialistes, d'abord, font résider la force dans la matière même; non pas en la confondant avec elle, comme l'entendait Leibniz, mais en l'ajoutant comme un nouvel attribut aux deux que je lui accorde. Je ferai remarquer qu'en cela, la plupart des spiritualistes sont d'accord avec eux, ce en quoi ils ont grand *tort*; car la

force est ce qui agit sur la matière inerte et non pas ce qui réside en elle ou ce qui contribue à la constituer. Mais ce n'est pas tout. Ces mêmes matérialistes lui accordent nécessairement, et peut-être malgré eux, l'intelligence. Car la force, dans la nature, est réglée suivant de certaines lois et produit des effets parfaitement intelligents, non-seulement dans les êtres animés, mais même dans la matière inorganique. S'il n'existe donc pas une intelligence extérieure et indépendante, pour diriger la force et les œuvres de la matière, il faut de toute nécessité que l'intelligence réside dans celle-ci, lui appartienne; en sorte que voilà la matière en possession des deux attributs que j'ai affectés à l'esprit, et en réunissant quatre par conséquent. Eh bien, c'est ce que je dis ne pas devoir être, et, pour justifier mon opinion, je m'appuie sur deux considérations : l'une métaphysique et l'autre morale.

Ma raison se refuse tout à fait à concevoir qu'un être simple renferme plus d'attributs qu'il n'est nécessaire pour constituer son existence; et dès qu'il est possible, par la pensée, de séparer ces attributs en les groupant de manière à en former deux êtres distincts, c'est que ces deux êtres existent en effet distinctement; peut-être ne seront-ils jamais séparés en réalité, mais toujours l'un sera actif et l'autre sera passif; l'un sera objet et l'autre sujet, pour me servir de la terminologie des philosophes. Voilà mon premier argument, mon argument métaphysique. Cependant, le matérialiste me répondra sans doute : Ce que votre raison ne conçoit pas, la mienne le conçoit parfaitement; et, comme il me serait impossible de lui prouver que sa raison doit céder à la mienne, je ferai usage de mon second argument, c'est-à-dire de ma considération morale.

Puisque le matérialisme est forcé de placer dans la ma-

tière une intelligence et une puissance capables de créer ou de gouverner l'univers, il fait, bon gré mal gré, de la matière l'être que nous appelons Dieu. Sans m'arrêter à discuter si cet être peut exister dans une pluralité ayant une étendue, je l'admettrai avec ses attributs nécessaires que je ne pourrai concevoir qu'infinis; c'est-à-dire, que son intelligence sera parfaite et sa puissance sans bornes. Or cet être, Dieu, qui, tout matériel qu'il est, existe seul dans l'univers avec ses quatre attributs, ne peut accomplir que des actes bons en eux-mêmes, que des actes parfaits. Il ne peut être que le bien même, en opposition à ce que nous appelons le mal, et tout ce qui existe est lui ou son œuvre, puisqu'il est le seul être et la seule puissance primitive. Cependant, malgré ce que peuvent en penser quelques philosophes, le mal existe dans le monde. Il suffit que je souffre pour en être certain. Je ne prétends pas pour cela que ma souffrance détruise l'harmonie parfaite de l'univers; elle entre même dans cette harmonie, qui, bien que variant à chaque instant, ne cesse jamais néanmoins d'exister; mais cette souffrance est un mal réel pour moi au milieu du bien général, et il répugne à la raison qu'un Dieu unique et libre ait créé le mal dans l'univers. Il y a là une contradiction avec l'idée nécessaire de Dieu, une absurdité qui se dresse également contre le panthéisme et contre le matérialisme, doctrines dont M. Janet veut signaler les différences et les oppositions caractéristiques, mais qui, pour moi, se confondent complétement l'une avec l'autre.

Séparez maintenant les deux êtres, esprit et matière, et mettez-les en contact dans l'univers : l'intention de Dieu est parfaite comme son intelligence, et sa puissance est infinie; mais l'inertie ou la résistance de la matière est elle-même sans limites; elle met sans cesse obstacle à

l'action divine, et, quoique sans cesse elle soit vaincue, elle est sans cesse la cause du mal qui produirait la destruction du monde si elle n'était réprimée. Le mal n'est que fatalité. Le bien est Dieu même ou, plus exactement l'action de Dieu, l'idée de Dieu, pour remonter jusqu'à Platon, quelque erroné que soit son nuageux système.

Pour combattre toutes les objections qu'on élèvera contre ma conception renouvelée des Grecs, il faudrait écrire tout un traité de métaphysique, ce qui n'est pas ici mon objet. Je ne puis que renvoyer le lecteur à mes *Études philosophiques,* s'il est curieux de plus amples explications. Quant au matérialiste, que j'ai surtout en vue dans ce qui précède, s'il rejette ma conclusion, s'il croit que le *Dieu-nature* est autorisé à faire le mal, je n'ai plus rien à lui dire; mais je ne pense pas que ce soit de son côté que M. le philosophe Janet puisse se poser contre moi en contradicteur.

OBSERVATIONS

SUR LA FORCE ET LE MOUVEMENT

A la date du 8 septembre 1868, j'adressais la lettre suivante à M. Caro, en lui donnant communication de mes observations critiques sur son Mémoire relatif au matérialisme :

Monsieur,

Depuis douze ans que l'âge et la loi m'ont affranchi des obligations de mon ancien état, j'ai consacré avec amour une partie de mes loisirs à l'étude de quelques questions philosophiques, non pas en érudit, on ne le devient plus après treize lustres, mais en penseur qui a mûrement réfléchi pendant de longues années. De temps en temps, j'ai saisi avec empressement l'occasion de lire quelques travaux métaphysiques des philosophes modernes, et c'est ainsi que j'ai pris connaissance, avec le plus grand intérêt, de l'excellent article sur l'école matérialiste que vous avez présenté cette année à l'Académie des sciences morales et politiques. La lecture de cet article, dont j'approuve l'objet, la forme et la conclusion logique, m'a cependant donné lieu de rédiger quelques observations critiques sur les derniers arguments dont vous faites usage, et, comme il est possible qu'un jour, si Dieu me prête vie, je livre cette appréciation à la publicité, en la réunissant à quelques opuscules de même nature, je crois convenable de vous en donner préalablement communication, afin que vous puissiez me faire, de votre côté, telle

observation que vous jugeriez nécessaire et que je recevrai avec reconnaissance. . . . .

. . . .

Veuillez recevoir, Monsieur, l'assurance de la considération bien distinguée que m'inspire votre mérite.

Le Général Noizet.

Peu de jours après, je recevais de M. Caro une réponse obligeante dans laquelle, à la suite de très-légères observations sur l'inertie et la force, il m'assurait qu'il étudierait mes critiques avec beaucoup d'attention, et en attendant son jugement à leur égard, il m'adressait un exemplaire du livre intitulé : *Le matérialisme et la science*, dont le Mémoire que j'avais examiné n'était qu'un fragment.

Le 20 du même mois de septembre, je remerciai M. Caro dans les termes suivants, en lui offrant un exemplaire de mes *Études philosophiques*.

Monsieur,

Je me suis empressé de lire, avant de vous en adresser mes bien vifs remercîments, l'excellent livre que vous avez eu la gracieuseté de m'envoyer. J'y ai retrouvé en entier le Mémoire inséré dans le *Compte rendu* de l'Académie, qui en est la partie vraiment essentielle. Aussi n'aurais-je eu que peu de chose à ajouter à l'appréciation que je vous ai transmise, si ce livre, au lieu d'un simple extrait, eût été tout entier sous mes yeux. Comme vous le dites, nous sommes d'accord sur plus d'un point essentiel, et déjà, en ce qui touche l'inertie, j'admets par-

faitement votre rectification. Votre expression n'a pas complétement répondu à votre idée, et ce n'est pas moi, pauvre écrivain, qui en ferai l'objet d'un reproche à un philosophe dont le style est d'ailleurs si ferme et si clair. Je reconnaîtrai encore que c'est l'imprimeur seul et non l'auteur qui méritait la légère observation que j'ai faite au sujet du mot *siècles* mis à la place d'années. J'aurai cependant à signaler, entre nous, un nouveau dissentiment, plutôt apparent que réel.

Dans un chapitre particulier, après avoir noté quelques points de rapprochement entre les doctrines matérialistes et panthéistes, vous vous efforcez, par de longs et très-intéressants développements, à en faire ressortir les différences essentielles. Cette discussion, fine et savante, m'a offert beaucoup d'intérêt; cependant, laissant de côté tous les détails, je persiste dans l'opinion que ces deux doctrines, considérées en elles-mêmes, sont identiques. Le matérialisme raisonnable, en effet, je ne parle pas de l'absurde matérialisme voulant être athée, renferme l'esprit, c'est-à-dire l'intelligence et la puissance dans la matière, et le panthéisme renferme la matière dans l'esprit. Mais il ne faut pas prendre ici le mot *renfermer* dans son acception usuelle, je ne m'en sers que faute d'autre. Il veut dire uniquement que les matérialistes donnent à une substance unique les quatre attributs de la matière et de l'esprit, substance à laquelle ils conservent le nom de matière, et que les panthéistes donnent également les mêmes attributs à une substance unique dont le nom seul est changé et qu'ils appellent esprit ou Dieu. La chose reste donc la même des deux côtés; mais ce qui change, c'est le point de vue sous lequel cha-

cune des écoles l'envisage. Les matérialistes n'étudient dans cette connexité que les propriétés sensibles qui caractérisent particulièrement les corps, et, de là, ce que leur science présente de positif et jusqu'à un certain point de simple, en négligeant ce qui appartient plus spécialement aux attributs de l'esprit, ou au moins à l'un d'eux, l'intelligence. Les panthéistes, au contraire, envisagent principalement la question sous le rapport spirituel, ou plutôt intelligible, et leur science, beaucoup moins avancée, les égare encore au milieu de mille et mille hypothèses et de systèmes ingénieux, mais dont la complication seule suffit pour dénoncer la fausseté.

Enfin, ce qui m'a frappé surtout dans ma rapide lecture, c'est votre chapitre de conclusion, qui vaut à lui seul tout le livre et me paraît ne laisser aux sectaires du matérialisme aucune réplique raisonnable. Honneur donc à votre écrit propre à convaincre tous les hommes qui le liront sans parti pris à l'avance. Malheureusement ceux-ci sont en minorité, à quelque secte qu'ils appartiennent.

Ce sera mal répondre à votre politesse que de vous adresser mon gros livre de philosophie en deux volumes. C'est cependant ce que je ferai à mon retour à Paris, qui coïncidera à peu près avec le vôtre. Vous jugerez sans doute, après l'avoir parcouru, car je n'ai pas la prétention de vous le faire lire, que mon œuvre ressemble à celles des philosophes modernes, comme le travail d'un pâtre qui tire un bon Dieu d'un bloc de poirier ressemble à la statue en marbre d'un artiste sorti de l'école de Rome. Quelquefois, cependant, on trouve que le pâtre ne manque pas de quelque inspiration. Puisse votre jugement n'être pas plus sévère pour mon écrit.

Votre livre, dites-vous, a rapidement atteint sa deuxième édition. Je n'en suis nullement étonné. D'abord parce qu'il mérite son succès, ensuite parce que votre nom est connu dans la philosophie et que vous avez votre public. Il y a dix ans, après avoir quitté le service actif, j'ai publié un ouvrage en deux volumes sur la fortification. Sans en être à sa deuxième édition, cet ouvrage a eu tout le succès qu'il pouvait avoir, parce que j'avais aussi mon public, quelque peu nombreux qu'il fût. Mais il n'en a pas été de même quand j'ai fait imprimer mes *Études philosophiques*, et mon éditeur Plon a le regret de ne point voir arriver les acheteurs. C'est que mon nom est tout à fait inconnu dans les écoles philosophiques, que je n'ai guère recherché les moyens de publicité, et que je devais même redouter que mon œuvre eût trop d'éclat. Je craindrais, en effet, dans ce cas, d'ameuter trop de monde contre moi. Quoique ayant dans la plupart des camps quelques affinités, j'aurais pour adversaires non-seulement les matérialistes, mais les spiritualistes eux-mêmes, les théologiens et les ultramontains; les moralistes indépendants, les démocrates et les aristocrates, les journalistes surtout, car je ne reconnais pas tous leurs prétendus droits, les médecins, tous les esprits forts, tout le monde enfin, sauf de bien rares exceptions. Malgré ces mauvaises conditions pourtant, je ne voudrais pas que mes idées fussent entièrement perdues. J'ai la conviction intime que je suis sur le chemin de la vérité. Je vois même chaque jour percer quelques lueurs dans leur direction, et je voudrais que quelques esprits sérieux pussent apprécier ce qu'elles renferment d'utile pour la science et en tirassent parti. Mais je suis tellement en ar-

rière ou en avant, comme on voudra dire, sur les écoles modernes, que je pourrai bien mourir sans voir l'accomplissement de mes vœux. J'aurai peu à attendre pour cela.

Veuillez recevoir, etc.

Le Général NOIZET.

A la suite de cette correspondance, j'eus avec M. Caro quelques courtes conférences dans lesquelles il me fit connaître qu'il avait sur mes idées plusieurs réserves à faire, particulièrement en ce qui concerne la création, et où il me donnait à espérer qu'il discuterait et réfuterait mon opinion à l'époque où, dans le cours de philosophie qu'il faisait à la Sorbonne, il en serait arrivé à l'exposition de ce grand acte. Les nombreuses occupations qui absorbent les moments des professeurs des hautes Facultés de Paris et les malheureux événements qui nous ont accablés ont sans doute empêché ce savant professeur de donner suite à son projet, ou du moins de me transmettre ses observations, et j'ignore même encore si je serai parvenu à modifier ses notions sur l'origine du mouvement. Je n'ose me flatter d'être plus heureux auprès des lecteurs de la publication que je fais aujourd'hui, tant les idées préconçues ont d'empire sur les esprits même les les plus droits.

OBSERVATIONS

SUR LA FORCE ET LE MOUVEMENT

A L'OCCASION

D'UN TRAVAIL DE M. CARO SUR L'ÉCOLE MATÉRIALISTE

Les discussions philosophiques affectent, suivant les temps, un caractère particulier qui est propre à chacune des époques où elles sont soulevées. Dans la dernière partie du dix-huitième siècle, c'était surtout le scepticisme religieux qui était aux prises avec la théologie moderne, et, quoiqu'au milieu des sarcasmes et des invectives des deux partis, il ait été fait une grande dépense d'esprit et de bon sens, on ne saurait dire que la philosophie ait tiré beaucoup de lumière de la lutte imprudente qu'elle avait entreprise, et surtout, qu'il en soit résulté de grands avantages pour la société. Aujourd'hui, une discussion plus essentiellement philosophique est engagée, et j'en augure un meilleur résultat pour la morale, parce que les armes sont plus sérieuses et qu'on n'invoque de chaque côté que la science et la raison. C'est le matérialisme qui, sous le nom de positivisme, est en opposition avec l'école spiritualiste.

Spiritualiste par raison et par conviction, je me rends compte avec quelque soin des arguments que je vois émettre pour combattre l'opinion opposée. J'ai moi-même écrit,

dans mes *Études philosophiques*, un plaidoyer en faveur du spiritualisme. Mais comme, à l'époque où j'ai conçu mon ouvrage, la lutte était moins hautement engagée, que du moins, dans mon isolement, le bruit n'en était pas encore parvenu jusqu'à moi, je n'y ai traité la question que d'une manière générale et sans m'attaquer à aucun système matérialiste en particulier. Aujourd'hui que les plus éminents esprits sont entrés dans la lice, ce n'est que timidement que j'ose me placer à leur côté, et jusqu'à présent je n'ai rien publié de spécial pour réfuter un système qui répugne à ma conscience et à ma raison; mais j'ai étudié avec grand intérêt les principaux articles qui ont été lus sur ce sujet à l'Académie des sciences morales et politiques, ou qui ont été insérés dans les revues périodiques les plus connues. J'ai applaudi aux efforts et aux succès de leurs auteurs, et, en même temps, je me suis donné la tâche ingrate de relever les côtés faibles et quelquefois les erreurs qui se rencontrent dans leurs écrits; car ces faiblesses ou ces erreurs pourraient être saisies par des adversaires qui, en s'y attachant, essayeraient d'affaiblir ce que les raisonnements des spiritualistes renferment de nerveux et de vrai. C'est cet esprit de critique bienveillante qui m'inspire aujourd'hui, après la lecture de l'excellent article de M. Caro inséré dans la septième livraison de 1868 des *Comptes rendus* des séances de l'Académie des sciences morales et politiques, sous le titre : *Examen de cette question : Peut-il y avoir un matérialisme scientifique?*

J'ai lu déjà de fort bons Mémoires contre le matérialisme ou en faveur du spiritualisme, mais je dois déclarer d'abord que je n'en ai rencontré aucun qui m'ait plus satisfait que celui de M. Caro. Une tache seulement le dépare, selon moi, et c'est pour la lui signaler que je me

décide à prendre la plume en ce moment; non qu'elle enlève rien à la rigueur de ses raisonnements généraux, mais parce que je vois avec impatience qu'il puisse manquer quelque chose à un travail d'ailleurs si parfait.

Avant d'en arriver à la critique, rendons-nous compte en peu de mots de l'objet que se propose l'auteur et des moyens si simples et si efficaces qu'il met en œuvre pour atteindre son but.

Dans la première partie de son écrit, M. Caro se propose, non pas de démontrer la fausseté absolue du système moderne du matérialisme, mais de lui enlever le prestige scientifique qu'il cherche à se donner en se prétendant fondé uniquement sur la méthode expérimentale; et il se pose cette question : « Sur quels faits positifs démontrés a-t-on la prétention d'établir, en même temps que la négation de Dieu, la thèse de l'éternité de la matière et de la puissance absolue qu'on lui accorde pour produire et transformer toutes choses? »

Pour répondre à cette question, qui est le fond de sa propre thèse, il cherche d'abord en quoi consiste la méthode scientifique expérimentale, et, d'accord avec les savants les plus recommandables, il établit qu'elle consiste en trois points : 1° l'observation aussi attentive et aussi exacte que possible des faits; 2° la recherche, par l'induction et par le raisonnement, des causes immédiates qui ont pu produire ces faits ou ces phénomènes, causes qui ne peuvent être ainsi proposées que comme hypothèses; 3° enfin l'expérience appliquée au contrôle de chaque hypothèse, pour s'assurer qu'elle satisfait à toutes les circonstances du phénomène dont elle a la prétention de donner l'explication. La science positive n'a droit d'admettre, comme cause véritable, que celle qui a subi avec rigueur cette troisième épreuve, après les deux pre-

mières, et alors elle peut dire qu'elle établit sa théorie *à posteriori*. Autrement, si elle se borne à l'observation et à l'hypothèse, c'est-à-dire si elle ne soumet pas les faits et leurs conséquences au contrôle de l'expérience, elle porte des jugements *à priori*, ce que les prétendus positivistes reprochent aux métaphysiciens de faire dans leurs systèmes spiritualistes.

Les métaphysiciens peuvent, jusqu'à un certain point, accepter ce reproche. La métaphysique, en effet, s'occupe de l'origine des choses et des causes premières. Or, elle ne peut observer que les faits actuels, et, par induction, concevoir à l'aide de la raison quelle peut être leur origine et leur cause; mais il lui est impossible d'atteindre, pour les soumettre à l'expérience, les faits qui existaient à l'origine et les causes qui les ont produits. L'expérience ne peut agir que sur les faits présents, et encore que sur un bien petit nombre d'entre eux, mais non pas sur ceux qui les ont précédés, s'il y en a eu, et qui n'existent plus aujourd'hui, non plus que sur leurs causes, aussi inconnues que ces faits mêmes. La métaphysique ne saurait donc être rangée, dans son entier au moins, au nombre des sciences positives et expérimentales; c'est surtout une science d'observation, d'intuition et d'induction, en tant que science naturelle. Mais l'induction peut être telle qu'elle porte la conviction dans les esprits droits et non prévenus. Quant aux sciences dites positives, il leur est interdit, sous peine de manquer à leur mission, d'empiéter sur le domaine de la métaphysique; car alors leur doctrine cesserait d'être expérimentale et serait établie *à priori* sur des hypothèses qui ne seraient point soumises au contrôle de l'expérience. Que font cependant les matérialistes se disant positivistes? Ils posent en principe l'existence éternelle de la matière. Qu'il en soit ainsi ou

non, ce fait a-t-il été observé ou peut-il l'être? Cette hypothèse a-t-elle été soumise à l'expérience? Ils nient l'existence de Dieu. N'est-ce pas encore là une assertion métaphysique, et n'est-on pas en droit de leur demander, de cette affirmation négative, les preuves expérimentales qu'ils reprochent aux métaphysiciens de ne pas produire à l'appui de l'affirmation contraire? Enfin, ils attribuent à la matière la puissance de transformer tout par elle-même. N'est-ce pas là une affirmation *à priori?* Car, quelles preuves expérimentales peuvent-ils avancer en sa faveur, qui ne s'appliquent exactement de la même manière à l'hypothèse d'une puissance extérieure admise par les spiritualistes; puisque, soit que cette puissance réside dans la matière ou qu'elle agisse extérieurement sur elle, les résultats restent identiquement les mêmes? Des savants positivistes, physiciens, naturalistes, physiologistes, peuvent donc se dire matérialistes, les spiritualistes les combattront avec les armes de la métaphysique, mais ils n'ont en aucune façon le droit de placer leur opinion sous la garantie de la science positive, car celle-ci n'a rien à voir dans leurs doctrines que grand nombre de savants répudient à juste titre.

Mais j'affaiblis, en le commentant, le lucide et simple raisonnement de M. Caro, et je ne puis que renvoyer à la lecture de la première partie de son remarquable travail, auquel je ne vois rien à redire ni à ajouter.

Dans la deuxième partie de son article, M. Caro examine de plus près et par voie d'analyse la thèse négative du matérialisme contre Dieu, aussi bien que ses thèses positives sur l'éternité de la matière et sur sa puissance absolue de production. C'est ici que, sans avoir rien à contester des raisonnements de l'auteur, il est nécessaire de le suivre plus exactement, pour rectifier quelques-

unes de ses assertions et pour en corroborer quelques autres.

« Toutes les raisons invoquées à l'appui de la thèse négative de l'existence de Dieu se réduisent », dit-il, « à deux arguments : l'immutabilité des lois de la nature et l'absence de plan dans la constitution de l'univers. Or, s'il est vrai que ces lois gouvernent et qu'elles excluent toute autre intervention, tout acte personnel, quel qu'il soit, de quel droit supposer qu'il existe quelque part un pouvoir transcendant, une raison séparée de la nature? A quoi bon faire les frais d'une hypothèse mystique et supposer l'existence d'un Dieu fainéant si son inutile volonté s'identifie étroitement avec les lois de la physique et qu'elle se confonde avec la nécessité? »

Il semble que, pour réfuter cet argument, M. Caro pourrait se contenter de renvoyer à ce qu'il a dit dans la première partie; car, comment vérifier expérimentalement, sur un nombre limité de faits présents, l'immutabilité des lois qui ont gouverné le monde depuis son origine? Mais il veut bien concéder ce fait d'immutabilité établi *à priori*, contrairement aux prétentions des positivistes de ne s'appuyer que sur l'expérience, et il se borne à demander encore si l'on peut établir scientifiquement que l'immutabilité des lois, c'est-à-dire, l'ordre dans le monde, a pour conclusion nécessaire la négation d'une cause intelligente. « Vous constatez que les lois sont immuables, nous le constatons comme vous », veut bien dire M. Caro, « mais nous interprétons ce fait d'une autre façon que vous. Au lieu d'en inférer que ces lois immuables suffisent à rendre compte d'elles-mêmes, nous en inférons que l'ordre qu'elles révèlent suppose un ordonnateur suprême. Sur un même fait, deux interprétations contraires se produisent. Qui les jugera? La raison,

seul arbitre en ce genre de questions. La vérification expérimentale n'aboutirait qu'à constater inutilement une seconde fois l'exactitude des faits observés, elle ne nous apporterait aucune lumière sur l'explication même des faits..... Le premier dogme du spiritualisme est le dogme d'une intelligence suprême, laquelle est, par essence, exclusive du désordre, étant principe de l'ordre..... Dieu ne peut-il exister que si l'on prouve qu'il passe son temps à déconcerter l'ordre dont il est l'auteur? »

Je ne vois pas ce que les matérialistes pourraient opposer à ces raisons, qui n'ont pas pour but de prouver l'existence de Dieu, mais uniquement de faire voir l'inanité des prétentions du matérialisme moderne. Cependant M. Caro ne s'en tient pas là; il fait observer avec raison que les matérialistes affirment bien au delà de ce que leur donne l'expérience, lorsqu'ils prétendent qu'il ne se produit, dans l'espace et dans le temps, aucun phénomène en dehors des lois physiques et du mécanisme universel. « C'est supposer résolue, dans le sens de la négative pure, une question bien grave : celle de la liberté morale..... Mais si, conformément à l'expérience intime, l'homme est vraiment libre,.... alors se déroule devant nous une série de conséquences, une série de faits complétement inexplicables par le mécanisme et qu'il faut bien pourtant concilier avec l'immutabilité des lois, puisque ces faits coexistent avec ces lois. Il n'est donc pas vrai que l'histoire du monde se résume dans la physique. Il faut faire une large part à l'initiative de l'homme, qui insère son acte libre dans la chaîne des causes matérielles. Sans doute nous ne coupons pas brusquement la trame de la nécessité physique; nous en modifions d'une certaine façon le tissu. »

Sans adopter d'une manière aussi absolue, peut-être,

que M. Caro la doctrine de la liberté humaine, question métaphysique qu'il n'y a pas lieu de traiter ici, je suis parfaitement d'accord avec lui sur les conséquences qu'il tire de l'action volontaire de l'homme. Oui, cette action, quelle qu'en soit l'origine, tend incessamment à modifier, dans les directions les plus variées, les résultats des lois générales de la physique, et l'on peut dire sans exagération que, depuis le petit nombre de siècles que l'homme existe, il a changé l'aspect de la terre habitable. Est-il permis, dès lors, de confondre entièrement son action avec celle des forces qui n'obéissent qu'à ces lois, forces dont l'exercice eût donné des résultats tout autres si elles eussent agi seules? Je sais bien que les matérialistes répondront que cette action volontaire fait elle-même partie de ces lois générales, et qu'elle résulte uniquement d'une organisation spéciale de la matière. Mais sur quelle base expérimentale fondent-ils cette opinion? Où voient-ils une loi générale dans un fait exceptionnel? La pensée, la volonté existent-elles partout dans la nature? et si l'on prétend que ces facultés se manifestent comme résultats particuliers de faits plus généraux purement matériels, qu'on nous fasse connaître ces faits. Mais le positivisme ne saurait atteindre jusque-là.

Je reviens aux arguments de l'auteur, et je suis forcé, sans y attacher grande importance, de relever une exagération qui n'est peut-être qu'un *lapsus calami* [1], lorsqu'il dit : « Le monde moral de la liberté et le monde de la nécessité physique se sont ainsi développés parallèlement, depuis plusieurs milliers de siècles, intimement fondus l'un dans l'autre, pénétrés l'un par l'autre, perpétuellement mêlés dans un résultat commun. » Les *mil-*

[1] Cette légère erreur a en effet disparu dans l'impression du livre de M. Caro : *Le matérialisme et la science.*

liers de siècles sont sans doute de trop, lorsqu'on parle de l'action de l'homme, mais la pensée est d'ailleurs parfaitement exacte et l'induction qui suit ne l'est pas moins. « J'estime que l'immutabilité des lois de la nature n'est pas plus incompatible avec l'existence de Dieu que le mécanisme universel n'est incompatible avec la liberté de l'homme. Ce sont des problèmes du même ordre métaphysique. » On voit que jusqu'ici M. Caro se renferme exactement dans l'objet de sa thèse, qui est d'établir que les matérialistes n'ont aucun avantage scientifique sur leurs adversaires. Plus loin, cependant, il sort un peu de cette réserve, non sans quelque succès, en recherchant des preuves directes de l'existence de Dieu. Citons encore un passage de l'écrivain :

« Il n'y a aucune incompatibilité entre ces deux faits : d'une part l'existence d'un Dieu ayant créé et gouvernant le monde ; d'autre part, l'immutabilité des lois de la nature. Si Dieu existe, son existence et son action se concilient parfaitement avec l'existence et l'action des lois qui ne sont que l'ordre dans la nature. La question doit se transformer ; elle revient à examiner directement, non par une induction plus ou moins détournée, si Dieu existe et s'il a mis quelque part, dans l'organisation du monde, la marque de sa pensée, ou au contraire, si tout s'explique sans lui. Il y a quelque chose de puéril à exiger que nous produisions une trace d'intervention personnelle dans le monde réglé des phénomènes et que nous révélions l'action d'un maître par ses caprices. Dieu est l'ordre même, puisqu'il est raison ; mais il est très-scientifique de se demander s'il y a quelque marque de dessein imprimée dans la création, s'il y a quelque preuve manifeste d'intentions réalisées, d'un plan concerté, suivi, d'où l'on puisse conclure à une cause intelligente. »

M. Caro est encore parfaitement ici dans le vrai. Oui, c'est bien là la question. S'il existe des traces d'intelligence dans le monde, c'est que l'intelligence existe. Or, ce qu'on appelle Dieu, c'est l'intelligence même unie à la force, dont personne ne peut avec raison contester la réalité. Les matérialistes oseraient-ils nier que cette intelligence existe au moins dans l'homme, et leur faudrait-il faire un grand effort pour la reconnaître dans l'instinct des animaux? J'avoue même que je ne comprends pas qu'ils ne l'admettent point à la vue des lois générales qui gouvernent le monde physique. Aussi, pour moi, la preuve la plus frappante de l'existence de Dieu est cette harmonie même des lois et des créations de la nature qui semble être le prétexte de la négation des matérialistes.

Je ne puis m'empêcher de croire qu'il existe là quelque malentendu, car cette harmonie et cette intelligence, au moins partielles, les matérialistes les reconnaissent bien certainement comme nous; seulement, au lieu de les rapporter à un être extérieur, Dieu, ils les attribuent à la matière. La matière, dans leur système, est donc intelligente; et selon eux, selon même beaucoup de spiritualistes, elle possède aussi la force ou la puissance. Elle est donc Dieu même, car on ne peut admettre en elle aucune limite à ces deux attributs. Or, d'un autre côté, l'intelligence infinie, qui comprend la raison parfaite et par conséquent la justice et la bonté, unie à la puissance infinie, sont les éléments de la seule idée qu'on ait jamais pu se former de Dieu, l'appelât-on nature. C'est donc en vain que les matérialistes se disent athées. Malgré eux ils sont déistes. La question se simplifie alors, quoiqu'elle reste importante encore, et il n'y a plus qu'à discerner s'il n'existe réellement qu'une substance; matière ou esprit, peu importe le nom qu'on lui donne, ou si Dieu, esprit

infini, est distinct de la matière; question évidemment du ressort de la métaphysique et de la morale. Mais continuons de suivre M. Caro, dont je viens de perdre la voie.

Pour nier Dieu, « les matérialistes prétendent que l'harmonie apparente qui existe dans le monde est un pur résultat des lois physiques, lesquelles, tantôt paraissent agir conformément à des fins déterminées, tantôt révèlent leur mode d'action purement mécanique en se mettant en contradiction avec toutes les lois de la morale et de la raison..... S'il y avait un Dieu, verrait-on de pareilles choses? Tout ne serait-il pas logique, harmonie, beauté, sagesse, conformité au but? »

C'est bien là l'objection tirée de l'existence du mal; aussi M. Caro ajoute-t-il : « Depuis Épicure jusqu'à M. Büchner l'argument n'a pas varié; s'il s'est enrichi à travers les siècles d'une multitude d'exemples nouveaux, au fond il est resté le même, dogmatique, *à priori*, invérifiable. »

Si j'examinais en détail toutes les raisons que donne notre auteur pour combattre les prétentions de ses adversaires, peut-être rencontrerais-je quelques points sur lesquels j'aurais de légères observations à faire; mais je ne m'y arrêterai pas, parce que je suis parfaitement d'accord avec lui sur la conclusion qu'il résume ainsi, après avoir rappelé les deux propositions sur lesquelles s'appuient les matérialistes pour nier l'existence de Dieu.

De ces deux propositions, « l'une est incontestable; mais, en bonne logique, elle ne conclut pas plus contre Dieu qu'elle ne conclut pour lui. A supposer que Dieu existe, il est auteur de l'ordre, et, dès lors, on ne peut exiger qu'il se révèle Dieu en portant atteinte capricieusement aux lois qu'il a posées. L'autre proposition est des plus contestables, c'est celle qui exclut la finalité de

l'étude scientifique du monde. Qu'on le remarque bien, cette proposition n'a toute sa valeur qu'à la condition d'être absolue. Or, elle ne l'est pas, elle ne peut pas l'être; elle est relative à certaines parties du monde, elle cesse d'être exacte pour d'autres. Et, s'il y a quelque part, en un seul point du monde, des traces de finalité, tout nous porte à croire qu'il y a des fins ailleurs, même là où elles ne se révèlent pas à nos moyens bornés d'investigation. Donc, en excluant la cause première, la cause intelligente, sur des données aussi contestables, l'école matérialiste fait du dogmatisme *à priori*, du dogmatisme à sa manière, sous sa responsabilité propre, en dehors de toute expérience et vérification positive, ce qui, étant contraire à ses principes, lui ôte toute raison d'être. » Ici, comme on le voit, M. Caro rentre dans les limites de sa thèse dont il semblait d'abord s'être un peu écarté.

M. Caro réfute, avec la même logique, la prétention du matérialisme d'établir sur la base de la science positive la thèse de l'éternité de la matière. Je ne le suivrai pas dans cette discussion, d'abord parce que je n'aurais qu'à répéter mon approbation sur la valeur de son argumentation; ensuite, parce que je ne partage pas son opinion sur la création, et que mon intention n'est pas, dans cet écrit, d'engager avec lui une controverse sur cet objet. Que la matière soit créée ou incréée, il est bien évident que la science ne saurait vérifier expérimentalement le fait de son origine. Je passe à deux derniers points qui doivent faire l'objet de mes observations principales.

Je serais complétement encore d'accord avec M. Caro, si, après avoir rappelé en quelques mots les derniers progrès de la physique générale, et avoir admis, provisoirement au moins, comme exacte, cette proposition de la science positive que toutes les forces de la nature se

réduisent à une seule, il se bornait à dire : « En quoi l'unité des forces physiques, à supposer qu'elle soit hors de toute contestation, est-elle plus conforme à l'hypothèse matérialiste qu'à l'hypothèse d'un principe créateur? En vérité je ne puis le comprendre. » Je suis en cela d'autant plus de son avis, que cette unité de force qui atteint l'infini, rapprochée de l'intelligence parfaite, est précisément ce qui constitue Dieu, comme l'intelligence bornée par la matière, unie à la force de la volonté humaine, est tout ce qu'on peut attribuer à l'âme. Mais il va plus loin dans ses considérations, et c'est là-dessus que, selon moi, il s'écarte des vrais sentiers de la science à laquelle cependant il ne paraît nullement étranger. Citons d'abord les passages que je me propose de réfuter.

« Ne soyons pas dupe du mot force, qui fait si facilement illusion dans les esprits. Sans doute il arrive que quelques matérialistes reconnaissent de bonne grâce que ce mot ne représente qu'une abstraction. Mais trop souvent ils semblent oublier cet important aveu, et quand ils parlent de l'unité de la force,..... de l'impossibilité de concevoir que la force puisse être détruite, et qu'elle ait pu être créée, on dirait qu'il s'agit pour eux de quelque principe d'action d'une nature toute particulière, ou tout au moins d'une propriété essentielle et constitutive inhérente et coéternelle à la matière. Or, si on s'en tient rigoureusement aux données expérimentales, la force n'est rien de semblable. Elle ne représente d'une manière claire qu'une série de mouvements produits par des mouvements précédents, se transformant et se continuant dans une série de mouvements ultérieurs..... Scientifiquement, la force n'existe pas, si ce n'est comme l'expression elliptique d'une classe déterminée d'effets..... Mais en dehors de ces données positives, tout ce que

vous avancerez sur l'existence de la force, sur son origine, sur son éternité, sur son inhérence essentielle à la matière, c'est de l'*à priori* pur. La science expérimentale ne saisit que des transformations d'effets, elle n'arrive pas jusqu'à la force elle-même..... J'entre dans une usine, je constate une première force, celle qui réside dans le charbon, s'en dégage par la combustion et produit certains changements dans l'état physique de l'eau contenue dans une chaudière. Voici une seconde force, c'est la vapeur, avec une puissance déterminée d'expansion. Voilà une troisième force, c'est le mouvement du piston..... Puis ce dernier résultat de toutes les forces appelées à y collaborer, un morceau de fer laminé. Vous pouvez suivre dans cet exemple familier les transformations diverses de mouvements..... Mais où est la force? Nous sommes partout dans les effets de la force, à aucun instant nous ne sommes dans la force elle-même. Nous ne saisissons que des mouvements et des transformations de mouvements. Mais en tout cela, où prenons-nous le droit de rien affirmer sur le principe même du mouvement, sur son inhérence essentielle à la matière, sur son immortalité?..... Scientifiquement, toute cause de mouvement n'est que le mouvement précédent..... Voilà la définition positive de la force, il n'y en a pas d'autre pour le physicien. »

Arrêtons-nous d'abord ici, non pour contester la conclusion, toujours la même, que l'auteur tire de son argumentation contre les prétentions scientifiques du matérialisme, mais pour examiner la doctrine qu'il professe sur la nature de la force[1].

[1] J'ai beaucoup abrégé la citation précédente afin de n'avoir pas à relever quelques points de détail trop peu importants ici pour qu'il y ait lieu de s'en occuper.

C'est du savant et profond Ampère, c'est du vulgarisateur Arago, c'est de mon camarade et ami le général Poncelet, plus encore que de mes propres méditations, que j'ai tiré les notions que je possède sur la force, et je ne partage en aucune façon, sur cet attribut de la Divinité, l'opinion exposée par M. Caro. La force, dit-il, est une pure abstraction, ne serait même, semble-t-il, pour lui qu'un vain mot. Mais comment l'entend-il? Bien des choses, sans doute, sont des abstractions : l'intelligence, par exemple, et même la vertu, en ce sens que ce ne sont pas des entités matérielles ou spirituelles. Cependant, oserait-on dire que ce ne sont pas des réalités, des choses dont nous saisissons la valeur, quoique nous ne puissions pas en saisir l'essence, comme les qualités sont des réalités, quoique nous ne les connaissions que comme subjectives, c'est-à-dire dans leurs rapports avec notre propre être, et non pas en elles-mêmes? Se plaçant, comme le physicien, en observateur extérieur devant les phénomènes de la nature, il ne voit dans la force que des transformations de mouvements, ce qui en est, le plus souvent en effet, le résultat apparent, et il s'écrie : « Scientifiquement parlant, toute cause de mouvement n'est que le mouvement précédent..... Voilà la définition positive de la force, il n'en est pas d'autre pour le physicien. » Je crains bien qu'une telle définition ne soit moins favorable au spiritualisme qu'à la doctrine qu'il combat.

Nul doute que si nous n'étions que simples spectateurs et non acteurs dans les phénomènes de l'univers, nous ne pourrions nous faire aucune idée de la force. Nous verrions partout des mouvements; nous pourrions découvrir certaines lois suivant lesquelles s'opèrent leurs transformations et découvrir, par conséquent, les causes immédiates de ces transformations; mais nous ne sau-

rions aller plus loin. Cependant, lorsque détournant la vue des phénomènes extérieurs, nous la reportons sur nous-mêmes, nous concevons immédiatement ce qu'est pour nous la force; nous la sentons sous la forme d'effort et nous ne la confondons plus avec le mouvement. On me dira peut-être que cette force que nous sentons en nous et que nous développons n'est elle-même que le résultat de mouvements antérieurs et de transformations subies par la matière. Je le veux bien; mais le sentiment de la volonté et de l'effort ne se confond nullement en moi avec celui du mouvement, et M. Caro se trompe lorsqu'il nous dit : « Nous sommes partout dans les effets de la force; à aucun instant nous ne sommes dans la force elle-même. » Cela est vrai pour le physicien qui étudie les effets de la vapeur, mais nullement pour le psychologue qui étudie l'action de l'âme humaine. Il est dans la force même, comme il est dans la pensée, sans pour cela pouvoir saisir l'essence de l'esprit qui résume le principe de toutes nos facultés. Il connaît la force aussi intimement qu'il lui est permis de connaître quoi que ce soit, c'est-à-dire par le témoignage immédiat de sa conscience.

Lorsque le mécanicien parle de la force du charbon, de celle de la vapeur, de celle du piston ou des cylindres compresseurs, c'est lui qui ne se sert de ce mot que comme d'une abréviation commode. Le vrai physicien sait parfaitement que la force ne réside pas dans le charbon, dans la vapeur, dans le piston ou dans les cylindres, et pour qui croit, comme moi, à l'unité de force, si l'on ne veut adopter le système de M. de Boucheporn, il faut remonter en physique jusqu'à l'attraction universelle, d'où dérivent tous les phénomènes de la nature inorganique, et l'attraction universelle n'est pas l'effet d'un mouvement antérieur.

La force est souvent une cause de mouvement; elle est essentiellement ce qui change l'état matériel des corps, mais elle n'est pas nécessairement toujours accompagnée de mouvement. Deux forces égales et opposées appliquées à un même point matériel ne peuvent produire que l'équilibre qui s'applique au mouvement comme au repos. Il y a pression alors, mais non détermination ou changement de mouvement. On ne saurait donc dire que la force n'est que le mouvement, ou même que le mouvement sert de mesure à la force. Ces deux choses ne marchent pas parallèlement l'une à l'autre, puisque pour imprimer une vitesse double à un corps, il faut théoriquement faire emploi d'une force quadruple. Ne confondons point la force avec le mouvement, quelles que soient les relations que ces deux choses aient entre elles. — Mais, continuons la citation et l'examen des doctrines de l'auteur.

« Au sommet le plus élevé des sciences de la nature apparaissent ces deux éléments, qui sont les derniers auxquels puisse remonter l'imagination scientifique, le mouvement et la matière. Mais M. Maleschott et ses disciples sont-ils en mesure de démontrer que la matière soit douée de produire d'elle-même le mouvement? En aucune manière. Ils l'ont toujours affirmé, d'après ce seul fait que la matière dans le monde actuel se présente toujours sous la condition du mouvement. Cela suffit-il pour résoudre la question d'origine et pour soutenir que la matière éternelle se soit mise de toute éternité et d'elle-même en mouvement?..... Et cependant, si la matière n'est pas un vain mot et ne se disperse pas à l'analyse en une abstraction insaisissable, j'ose soutenir qu'elle offre une idée inintelligible à l'esprit, tant que l'on n'y fait pas entrer une propriété toute contraire à celle du mouve-

ment, l'inertie..... L'inertie, nous disent les physiciens, est le résultat principal de l'expérience et le fondement de la mécanique. La matière n'entre en mouvement que quand elle est sollicitée du dehors; elle ne perd son mouvement qu'en le communiquant. La quantité de mouvement est immuable; il ne s'en crée ni ne s'en détruit..... Cette propriété de la matière, résultat principal de l'expérience,..... est-elle favorable aux hypothèses du matérialisme? N'est-elle pas, au contraire, en opposition presque manifeste avec l'idée que l'on soutient d'une prétendue propriété que posséderait la matière de se mouvoir? S'il est scientifiquement établi que la matière n'entre en mouvement que quand elle est sollicitée du dehors; qu'elle ne perd son mouvement qu'en le communiquant, ne semble-t-il pas plus analogue à l'esprit de la méthode expérimentale d'en conclure que le mouvement a été communiqué à la matière, qu'il lui a été imprimé du dehors?..... Quel qu'il soit, et de quelque source qu'il provienne, il reste constant que c'est le mouvement initial qui est la vraie force, l'unique force déployée sous des formes si multiples, dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit des mondes. .....Je ne sache rien de plus grand à concevoir à l'origine des phénomènes cosmiques que cette unique cause, le mouvement développé dans une infinie variété d'effets. Reste à savoir quel est le principe du mouvement. Tout est là. Ce n'est pas l'expérience qui peut résoudre un pareil problème..... »

Comment dois-je m'y prendre et par où commencerai-je pour rectifier les erreurs que renferme cette dernière citation, et qui déparent un travail aussi recommandable que celui de M. Caro, sans toutefois, dois-je ajouter, rien enlever à la force du raisonnement général par lequel il combat les prétentions scientifiques du matérialisme? Je

serai obligé d'en négliger quelques-unes pour n'être pas entraîné trop loin. M. Caro se trompe, mais il se trompe en bonne compagnie, avec Descartes et la plupart de ses illustres successeurs, avec les nombreux métaphysiciens modernes qui continuent à considérer le mouvement de la matière comme la preuve la plus irrécusable de l'existence de Dieu. Ce qui m'étonne, c'est qu'un écrivain philosophe, qui paraît parfaitement au courant des principes et des progrès de la physique moderne, ignore ce qu'Arago professait publiquement, il y a plus de quarante ans, sur le mouvement; ce que j'ai entendu alors, et ce qui n'a jamais été dénié par les savants les plus spiritualistes, notamment par Ampère, qui n'a pas moins contribué qu'Arago à fixer mes idées sur la force et le mouvement. Mais, abordons la discussion.

Il me semble d'abord que M. Caro ne se fait pas une idée bien exacte de l'inertie, qu'il paraît confondre avec une tendance au repos. L'inertie n'est pas plus inhérente au repos qu'au mouvement. Elle n'est que l'absence de force dans la matière. Si la matière est en repos, c'est en vertu de l'inertie qu'elle ne peut seule se mettre en mouvement, car les physiciens, en l'admettant, admettent que la matière ne possède aucune force en elle-même, et ils disent que, pour passer du repos au mouvement, il faut l'intervention d'une force extérieure. Par la même raison, si une molécule matérielle est en mouvement dans une certaine direction, elle continue, en vertu de l'inertie, à conserver ce mouvement, toujours dans la même direction et sans altération de vitesse, tant qu'une force particulière ou une résistance ne vient pas modifier cette direction, augmenter ou diminuer cette vitesse, c'est-à-dire que la molécule continuera indéfiniment à se mouvoir d'une manière uniforme et toujours en ligne droite.

L'inertie existe donc tout aussi bien dans le mouvement que dans le repos. Elle n'est point une propriété, mais l'absence de toute propriété autre que celles qui constituent la matière, à savoir : l'étendue et l'impénétrabilité, ou plus exactement elle est l'absence de la force. L'inertie n'est donc pas elle-même une force; mais c'est elle seule qui exige l'intervention d'une force pour modifier un état acquis par la matière, soit l'état de repos, soit l'état de mouvement. L'inertie entre dans les calculs de la mécanique en qualité de résistance, et comme dans l'état d'action de la force, la résistance fait toujours exactement équilibre à la puissance, on a pu, dans ces calculs, attribuer à l'inertie la valeur numérique de la force, et souvent dans le discours on a parlé de la force de l'inertie; expression erronée, espèce même de contre-sens, qui toutefois ne trompe nullement les vrais savants. Il y a donc erreur de langage et d'idée de la part de l'auteur, lorsqu'il nous dit que l'inertie est une propriété toute contraire au mouvement. Quant aux physiciens matérialistes, s'il en existe réellement, je ne comprends pas comment, dans leur système, ils allient l'inertie avec les forces naturelles, qu'ils prétendent appartenir essentiellement à la matière. Mais mon intention n'est pas de discuter ici ce point avec eux.

Passons maintenant à ce qui concerne le mouvement, ce qui touche au cœur de la question qu'a soulevée la polémique de l'article que j'examine. M. Caro a parfaitement raison lorsqu'il combat l'assertion que la matière *entre d'elle-même* en mouvement. Pour entrer en mouvement, il faudrait qu'elle eût été d'abord en repos, et l'inertie s'opposerait alors à ce qu'elle en sortît d'elle-même. Mais où il se trompe, c'est en supposant *à priori* que le repos, qu'il semble confondre avec l'inertie, est

l'état naturel de la matière, état dans lequel elle a dû demeurer jusqu'à ce qu'une force extérieure vînt l'en tirer. Il faut d'abord bien comprendre que le repos, pas plus que le mouvement, ne sont des propriétés de la matière, mais simplement des états différents, et que la matière inerte est parfaitement indifférente à l'un ou à l'autre.

Supposez une molécule matérielle ou même un corps isolé existant seul dans l'univers, comment serait-il possible d'établir qu'il est en repos absolu ou bien en mouvement? Qu'il soit immobile ou qu'il ait une vitesse quelconque comprise entre zéro et l'infini, sa nature, son aspect, ses propriétés ne changeront en quoi que ce soit. Ce sera toujours identiquement la même matière ou le même corps. Le lieu seulement en sera changé, mais non pas l'essence. Continuons à raisonner sur une molécule isolée dans l'espace et ne changeant pas de nature. Elle est en repos, dites-vous; mais qu'est-ce que le repos par rapport au mouvement? N'est-ce pas un des termes d'une série infinie de mouvements possibles dans une direction, avec toutes les vitesses imaginables dans un sens ou dans l'autre, comprises entre zéro et l'infini; et le terme zéro de cette série a-t-il en lui quelque chose de plus nécessaire que celui de toute autre vitesse? Je m'explique.

Si l'on vous disait que cette molécule isolée se meut dans l'espace avec une vitesse de dix mètres à la seconde, ne seriez-vous pas parfaitement en droit de demander pourquoi elle ne se meut pas aussi bien avec la vitesse de neuf mètres, ou avec celle de onze, ou avec telle autre vitesse que vous pourriez indiquer? Et comme ces vitesses possibles sont en nombre infini, si la molécule doit être effectivement en mouvement, vous avez l'infini à parier contre un, que la vitesse de dix mètres qui a été

posée n'est pas la véritable. Mais le même raisonnement s'appliquerait à telle autre vitesse que l'on proposerait, quelque petite qu'elle fût, plus petite que toute quantité assignable, et, par conséquent, à la limite même ou à la vitesse zéro, qui est comprise entre une vitesse excessivement petite dans une direction et la même vitesse dans la direction opposée. Donc il y a l'infini à parier contre un, ce qui équivaut à la certitude, qu'une molécule matérielle qui existerait seule dans l'univers, qu'elle ait été créée ou qu'elle soit incréée, ne s'y trouverait pas en repos. Dieu, sans doute, aurait pu l'établir en cet état, mais il aurait fallu qu'il eût un motif pour cela, et non-seulement ce motif nous est parfaitement inconnu, mais on verra tout à l'heure qu'il existe une raison décisive pour qu'il n'en soit pas ainsi.

Si l'on considère maintenant une seconde molécule, il y aura également l'infini à parier contre un qu'elle n'est pas non plus en repos et, en outre, l'infini encore à parier contre un qu'elle n'a pas la même vitesse que la première. Enfin, si l'on prend un nombre immensément, je dirai, infiniment grand de molécules isolées, il y aura de même l'infini à parier contre un que chacune est en mouvement et qu'elles embrassent entre elles toutes les vitesses imaginables comprises entre zéro et l'infini. Ce n'est pas tout, je n'ai parlé jusqu'ici que de la vitesse; mais la même chose est à dire de la direction, et il est évident, d'après ce qui précède, que deux molécules isolées ne se mouvraient pas dans la même direction, et que des molécules en nombre infini, tant qu'aucune force extérieure n'est intervenue, doivent se mouvoir en ligne droite dans toutes les directions imaginables et avec toutes les vitesses possibles.

Telle est la seule idée raisonnable qu'on puisse se faire

du chaos, qu'il ait jamais existé dans le temps ou qu'on doive le reculer dans l'éternité. Comment peut-on dire, d'après cela, que ce mouvement est l'impulsion primitive, la force unique qui régit l'univers? Jusqu'à présent il n'y a pas de force, il n'y a que de l'inertie, et c'est cette inertie qui exige l'apparition de la force pour faire ressortir l'ordre du chaos. Que M. Caro réserve donc son admiration pour cette force unique, car rien n'est plus grand, rien n'est plus simple, rien n'est plus beau, rien ne témoigne plus du doigt de Dieu. Jamais une impulsion quelconque n'aurait produit, ni surtout n'aurait conservé le monde. Et, qu'on le remarque bien, rien de ce que je viens de dire, rien de ce que je vais dire n'est *à priori*, n'est hypothétique; ce n'est que le résultat de l'observation et de l'expérience du monde tel qu'il existe aujourd'hui. Je ne puis pas remonter à l'origine d'un autre état de choses que celui qui est. J'ignore s'il y en a eu un différent; je ne m'occupe que de l'univers actuel, et ce que je vais exposer existe infailliblement encore aujourd'hui avec un reste de chaos.

Reportons-nous, par la pensée, à ce que nous regardons comme l'origine et ce qui, peut-être, remonte à l'éternité, sans que le raisonnement en puisse être affecté. Nous avons vu, tout à l'heure, l'image du chaos, la matière naviguant dans l'espace en ligne droite, dans toutes les directions et avec toutes les vitesses imaginables. Une force extérieure et réglée apparaît : l'attraction universelle. A quoi peut-elle appartenir, si ce n'est à ce que nous appelons Dieu et que nous nommons aussi l'Être suprême, l'Être par excellence? Aussitôt, et comme par enchantement, le monde commence à se former et à se développer tel que nous le voyons encore se former et se développer. Les molécules isolées tendent à se rappro-

cher les unes des autres. Un petit nombre relatif se rencontrent et s'unissent d'une manière indissoluble. Celles qui sont voisines et dont les vitesses et les directions diffèrent peu les unes des autres tourbillonnent dans des orbites elliptiques, comme nous voyons le faire aux étoiles doubles, aux satellites, et comme nous le faisons nous-mêmes autour du soleil. Celles dont les vitesses diffèrent beaucoup décrivent des portions d'hyperboles dont les branches s'éloignent indéfiniment de leurs centres, jusqu'à ce que ces molécules rencontrent un nouveau point d'attraction qui les fixe dans un système de tourbillons. Tous ces tourbillons se compliquent de plus en plus, se rapprochent, se resserrent, forment des nébulosités, des comètes, des corps plus ou moins solides, sans épuiser l'onde éthérée dont les divers mouvements ou fluctuations, tous résultats de l'attraction et du mouvement désordonné primitif, constituent sans doute la chaleur, la lumière, l'électricité et tout ce que nous appelons force physique dans le monde, ainsi que tous les systèmes planétaires dont la formation a été si savamment analysée par Laplace.

Je ne saurais trop insister pour faire remarquer que cet admirable résultat est dû précisément à cet état de choses que j'ai décrit plus haut. Car, si Dieu, et Dieu seul en avait la puissance, eût maintenu la matière primitive dans l'immobilité, l'attraction n'eût pu former le monde. La matière eût gardé son immobilité, dans le cas où elle eût été uniformément distribuée dans l'espace, car chaque molécule eût été sollicitée par des forces égales et opposées, ou bien elle se serait concentrée en un seul bloc, s'il eût existé quelque part un centre d'attraction supérieur aux autres; tandis que le mouvement désordonné de la matière primitive est la seule cause opposée à l'attraction qui détermine le mouvement circulaire des

corps. Dieu donc, en voulant le monde, n'aurait pu créer la matière immobile.

Remarquons encore qu'il s'en faut bien qu'une impulsion primitive suffise pour l'organisation du monde physique, mais qu'il faut que l'attraction agisse incessamment et sans relâche pour continuer son œuvre, ce qui est le caractère propre de la force et ce qui montre que Dieu n'est pas un roi fainéant, comme le supposeraient les matérialistes. Bien plus, ce qui prouve la réalité, au moins théorique, de l'état primitif de la matière, c'est que si Dieu cessait un instant d'agir sur elle par l'attraction universelle, le monde se dissoudrait immédiatement et retournerait dans le chaos. Chaque planète, en effet, chaque corpuscule s'échapperait dans la direction de la tangente à son orbite, au moment même où l'action cesserait, ce qui donnerait déjà un nombre immense de directions et de vitesses différentes. Chaque corps lui-même, possédant un mouvement de rotation autour d'un axe, se décomposerait en fragments ayant chacun une vitesse absolue et une direction particulière. Enfin, chacun de ces fragments ou chacune de ces molécules, n'étant autre qu'un tourbillon de matière cosmique, abandonnerait encore, dans des directions et avec des vitesses différentes, tous les atomes dont il a été primitivement formé. Je ne vois rien qui prouve mieux la formation du monde que cette contre-épreuve confirmée tous les jours par l'expérience dans les mouvements de rotation.

On pourrait écrire des volumes sur un sujet aussi intéressant, et j'y ai consacré des développements un peu plus étendus dans le second chapitre de métaphysique de mes *Études philosophiques;* mais je m'arrête, et j'en ai dit assez ici pour faire voir combien les considérations invoquées par M. Caro sont loin d'être complètes et satisfai-

santes, en ce qui concerne la force et le mouvement. Qu'il me pardonne cette critique dont il est plus apte que tout autre à profiter et que je ne crains pas de voir réfutée par les vrais savants; qu'il remarque enfin qu'elle fait la part de la nécessité ou de la fatalité et celle de l'ordre, dont la première naît de l'inertie de la matière et la seconde de l'action directe de Dieu, et qu'elle résout l'objection du matérialisme, du désordre apparent du monde ou de l'existence du mal.

LE DUALISME

OU

LA MÉTAPHYSIQUE DÉDUITE DE L'OBSERVATION

Cet opuscule a déjà été l'objet d'une première publication au commencement de 1872 et forme une brochure in-12 de 130 pages; mais, bien que cette petite édition soit loin d'être épuisée, je crois convenable de le joindre à mes autres opuscules dans les *Mélanges philosophiques* que je publie aujourd'hui, parce que, renfermant l'abrégé de toutes mes idées métaphysiques, il servira comme de lien entre les opinions éparses dans les Mémoires précédents, tous classés par ordre de date. Le manuscrit terminé en 1870, je crus devoir, à cette époque, en donner communication à M. le professeur Caro, avec qui j'avais eu précédemment quelques rapports, et qui, en me le remettant, eut l'obligeance de me dire que c'était un résumé bien fait de mon grand ouvrage de philosophie, qui toutefois ne modifiait pas les réserves qu'il maintenait sur mes opinions métaphysiques.

Je laissais depuis deux ans dormir ce manuscrit dans mes cartons, lorsqu'à la suite d'un règlement de comptes, M. Plon, mon ancien éditeur, m'offrit de se charger de l'impression de ce petit travail. J'acceptai, quoique avec quelque hésitation, et, me rappelant l'accueil bienveillant qu'avait fait M. Caro à mon manuscrit, je lui adressai, à la date du 5 mars 1872, la lettre suivante :

Monsieur,

J'ai eu la faiblesse de laisser imprimer l'opuscule philosophique dont j'ai eu l'honneur de vous donner com-

munication il y a environ deux ans. Je vous en adresse deux exemplaires, en vous priant d'en agréer un, et, si vous ne le trouvez pas indigne de lecture, de faire de ma part hommage du second à la section de l'Institut dont vous êtes membre.

Vous m'aviez fait espérer, il y a longtemps déjà, la communication de vos observations sur mon système de métaphysique, lorsque, dans votre cours de philosophie, vous en seriez arrivé à l'exposition de vos idées sur la création. Je conçois parfaitement que l'entraînement de vos occupations ne vous ait pas laissé le loisir de satisfaire mon désir à cet égard; mais permettez-moi de vous prier, dans le cas où vous consentiriez à présenter ma nouvelle œuvre à vos collègues, de me faire connaître les quelques mots que vous croirez devoir prononcer à cette occasion.

Recevez à l'avance mes remercîments, avec l'assurance de mes sentiments de haute considération.

Le Général Noizet.

M. Caro a-t-il jugé mon écrit digne de quelque attention? Je dois le supposer, puisqu'il l'a offert à l'Académie des sciences morales et politiques; mais il n'a pas cru devoir me communiquer les observations auxquelles ce travail a donné lieu de sa part. Je trouve dans le *Compte rendu* des séances du mois de mai 1872 cette simple note : « M. Caro entretient l'Académie d'un ouvrage de M. le général Noizet sur *le Dualisme ou la métaphysique déduite de l'observation*. Il indique des points de vue particuliers de M. le général Noizet dans cet ouvrage. »

Contraint de chercher ailleurs l'opinion du savant philosophe, je trouve dans la *Revue politique et littéraire* de M. Yung, du 1er juin 1872, le compte rendu suivant, rédigé par un rapporteur qui assistait à la séance du 11 mai, mais qui n'avait point lu ma brochure.

« Le manichéisme revient sur l'eau pour la troisième fois depuis le commencement de ce siècle; mais cette philosophie à bascule, où le dualisme cherche vainement son équilibre, n'est pas faite pour surnager longtemps. M. Caro nous apprend toutefois que M. le général Noizet l'a repêchée, nettoyée à l'aide des procédés scientifiques modernes, et a tenté de la remettre à flot. Cette fois, Ormuzd ou le principe du bien, et Ahriman ou le principe du mal, sont transformés en mouvement et en inertie. La réaction du mouvement sur l'inertie a créé le monde. Ce principe étant donné, on en peut tirer toutes les équations démonstratives possibles. Faisant varier *a* le mouvement depuis zéro jusqu'à l'infini en quantités positives et négatives, irrationnelles ou imaginaires, et *b* l'inertie variant aussi dans les mêmes conditions, on trouve, paraît-il, des formules qui nous expliquent tous les mystères du relatif et de l'absolu. Mais quand le mal l'emporte sur le bien, l'auteur, sous peine de folie, est tenu de démontrer la nécessité de son triomphe et, par suite, l'inutilité de la résistance; c'est là qu'il faut attendre les parsis, les manichéens et tous les dualistes, quelle que soit au fond l'honnêteté de leurs intentions. M. Noizet a intitulé son étude *Le dualisme déduit de l'observation*. Elle est, c'est *M. Caro* qui nous l'assure, fort originale. Cette appréciation de M. Caro, qui n'a pas même jugé

nécessaire de faire une restriction, a été accueillie de l'air le plus dégagé; tout le monde paraissait satisfait, toutes les bouches étaient souriantes; ce spectacle nous a laissé rêveur. »

Ce jugement, que je ne saurais entièrement attribuer à M. Caro, est certes peu flatteur pour l'auteur; mais son amour-propre peut se retrancher derrière une autre appréciation d'un membre de l'Institut qu'il trouve dans le *Journal des savants* de mai 1872.

On lit, en effet, page 338 :

« *Le dualisme ou la métaphysique déduite de l'observation,* par le général Noizet, Paris, Plon, 1872. — Ce livre est le fruit de profondes études auxquelles l'auteur nous avait déjà initiés il y a huit ans dans un ouvrage intitulé *Études philosophiques, psychologie, métaphysique et application de la philosophie à la vie humaine*. Construire sur la base de l'observation et de l'expérience la métaphysique, c'est-à-dire la connaissance des rapports de la création sensible et matérielle avec la cause à laquelle elle peut être rapportée, tel est le but que le général Noizet s'est proposé d'atteindre. Également versé dans les sciences mathématiques et physiques, cet éminent ingénieur militaire fait ressortir l'opposition existant entre les propriétés essentielles de la matière, telles qu'elles résultent de notre conception, et les propriétés qu'implique le principe qui les met en jeu et l'organise, principe que caractérise le double attribut de l'intelligence et de la puissance. De là ressort pour l'univers un véritable dualisme. D'un côté la matière, soumise fatalement à des lois qui sont les conditions mêmes de son existence, de

l'autre, l'esprit indépendant et libre, réagissant sur cette matière, mais ne l'ayant pourtant pas créée; et grâce à l'intelligence infinie et à la puissance sans bornes dont elle est douée, parvenant à faire servir ces lois nécessaires à la production des phénomènes qui donnent naissance à l'organisation et à la vie. Par cette idée clairement exposée et solidement établie, M. le général Noizet concilie les antinomies dont la philosophie a toujours été embarrassée; ne repoussant aucune des conséquences manifestes des découvertes de la science moderne sur les lois auxquelles obéit la nature, il maintient en même temps la nécessité d'un principe spirituel distinct de cette nature même, mais à laquelle il donne l'ordre, l'harmonie et tous les caractères où se révèle l'intervention de l'intelligence. Ce qu'on peut véritablement appeler le bien émane de lui, tandis que ce qui peut être qualifié de mal a sa source dans la matière même.

» Ce petit livre remplit toutes les conditions d'un bon résumé. Le raisonnement y est conduit avec fermeté et rigueur. Les propositions s'enchaînent de façon à saisir l'esprit du lecteur, qui perçoit ainsi sans fatigue les considérations qu'on trouvait plus développées dans les deux volumes antérieurement publiés par l'auteur. L'opuscule de M. le général Noizet fournit aux esprits sérieux et réfléchis un sujet digne au plus haut point de leurs méditations. »

Peut-être quelque grave lecteur jugera-t-il que cette seconde appréciation pèche par un excès de bienveillance en faveur de l'auteur; mais il trouvera, sans le moindre doute, que la première manque de dignité, de convenance et de justice; il aura lieu de s'étonner qu'un savant

professeur de philosophie fasse intervenir Manès dans un système dont le principe remonte à Anaxagore et même au delà, et il pourra lui reprocher de n'avoir pas traité sérieusement, devant une académie, une question sérieuse qu'il pouvait se dispenser de lui soumettre s'il ne la trouvait pas digne d'examen.

AVANT-PROPOS

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Le système exposé dans cet écrit a été développé dans un ouvrage en deux volumes imprimé en 1864 chez l'éditeur Henri Plon, sous le titre d'*Études philosophiques*. Ce livre, qui attaque bien des préjugés, qui est en opposition avec les idées de toutes les écoles philosophiques du jour, qui n'a été analysé dans aucun journal, dans aucun écrit périodique, est resté tout à fait inconnu. Son insuccès provient-il de son manque de mérite, de l'indifférence du public pour les questions métaphysiques, de la répugnance de la plupart des lecteurs pour un ouvrage sérieux en deux volumes, ou du défaut de patronage de la presse? c'est ce qu'on ne saurait dire. Quoi qu'il en soit, l'auteur persiste à croire que les idées qu'il a émises s'approchent plus de la vérité que celles de tous ses devanciers, quoiqu'elles touchent par quelques points à chacun, pour ainsi dire, des systèmes connus; et, sans vouloir les répandre avec éclat, il est cependant persuadé qu'il peut être utile qu'elles ne restent pas inconnues. Il

pense que, résumées dans l'opuscule qu'il publie aujourd'hui, elles parviendront plus facilement à se faire jour et germeront dans des esprits assez élevés pour en tirer des conséquences utiles à l'humanité. C'est ce qui l'encourage à tenter ce nouvel essai de publicité.

LE DUALISME

OU

LA MÉTAPHYSIQUE DÉDUITE DE L'OBSERVATION

La plupart des philosophes veulent faire de la métaphysique une science purement rationnelle, fondée sur un principe unique ou, au plus, sur un petit nombre d'axiomes d'où se déduisent, par le seul raisonnement, toutes les vérités qu'elle peut contenir. Tel est le caractère des sciences exactes, et c'est à elles qu'ils voudraient ainsi l'assimiler. Les sciences physiques et naturelles, au contraire, ne peuvent être fondées que sur l'observation d'un grand nombre de faits four ns à nos sens par l'examen de l'univers, ou suscités par l'expérience et reliés entre eux par des inductions plutôt que par de rigoureux raisonnements. Aussi les métaphysiciens affectent-ils souvent le p us profond dédain pour l'observation, qu'ils qualifient d'empirisme. Je suis loin de partager leur pinion exclusive.

Le principe *cogito, ergo sum*, est-il autre chose qu'un résultat de l'observation? et d'ailleurs, est-il le seul qui serve de base à toute la métaphysique? Que serait cette science sans la psychologie tout entière? Et tout le monde convient que cette dernière est une science d'observation.

Les axiomes des sciences exactes ne sont eux-mêmes que des résultats généralisés de l'observation. Ces axiomes, il est vrai, sont peu nombreux, et les conséquences qu'on en déduit sont d'une immense portée, tandis que dans les sciences naturelles, au contraire, les faits d'observation sont innombrables, et les conséquences déduites par le raisonnement sont contenues dans d'étroites limites; mais il n'y a là de différence que du plus au moins, et la métaphysique tient le milieu entre ces deux ordres de sciences.

Son objet essentiel est de remonter aux causes des choses, de donner l'explication des phénomènes généraux que présente l'univers. Or, pour remonter aux causes, il faut étudier les effets; pour expliquer les phénomènes, il faut commencer par les observer et en exciter même la production par l'expérience. Ce n'est qu'après les avoir bien analysés, les avoir bien étudiés dans tous leurs éléments qu'il est possible, par l'induction, bien plus encore que par le raisonnement rigoureux, d'en saisir les causes secondaires et de remonter par elles à la cause première. La métaphysique est donc aussi une science dont l'observation est la base fondamentale. Elle est une science naturelle et, à bien dire, la plus naturelle de toutes, puisque dans sa généralité elle embrasse l'univers entier. C'est en conséquence sur l'observation que je me propose d'établir les principes de métaphysique qui me paraissent le plus incontestables et d'où l'on peut déduire, par l'induction et par le raisonnement, des propositions qu'on ne saurait toutes donner comme des vérités absolues, mais qui présentent du moins la plus haute probabilité à laquelle, dans l'état actuel de la science, puisse atteindre l'esprit humain.

Les philosophes procèdent en général de la psychologie

à la métaphysique. Cette méthode est en effet fort naturelle, et l'esprit humain est la mine la plus féconde d'où l'on puisse extraire les matériaux d'un édifice complet. Cette marche, cependant, que j'ai suivie moi-même dans la composition de mes *Études philosophiques*, n'est pas sans quelques inconvénients. Elle tend trop directement à individualiser l'esprit *à priori* et à poser l'âme humaine comme un axiome. Sans négliger l'étude si essentielle de l'homme spirituel, je prendrai ici une autre voie, et je chercherai d'abord l'esprit dans l'univers, en faisant usage de celui qui réside en moi.

I

La matière et l'esprit.

L'observation la plus superficielle des corps solides que nous présente la nature, l'analyse la plus grossière que nous en puissions entreprendre, nous montrent immédiatement deux éléments distincts dans leur existence : d'abord l'étendue qu'ils occupent et qui constitue leur forme, ensuite une certaine force qui retient leurs parties agglomérées et qui contribue par conséquent à leur donner cette forme. Mais, considérer les corps comme composés de parties, c'est les supposer divisibles ; et, quelque loin qu'on pousse leur division, même par la pensée, chaque parcelle impalpable à laquelle se trouve réduit le corps primitif est elle-même un corps d'une petite étendue, divisible encore en parcelles plus petites liées entre elles par une certaine force. C'est ce qui nous fait concevoir que les liquides et les substances gazeuses ou aériformes elles-mêmes sont aussi des corps dont les

éléments étendus, qui échappent à nos sens par leur ténuité, sont liés par des forces moins puissantes seulement que celles que nous sentons dans les corps solides, ou même sont écartés par des forces répulsives.

Ces deux éléments, étendue et force, qui nous frappent d'abord, ne sont pas les seules conditions d'existence que nous reconnaissions dans tous les corps; nous en rencontrons bientôt une troisième qui n'est pas moins essentielle à leur constitution que les deux premières : c'est la résistance qu'ils opposent à leur pénétration absolue. Non-seulement tous les corps ont de l'étendue, mais ils la possèdent à eux seuls. Aucun autre ne peut l'occuper en même temps qu'eux. En d'autres termes, leur véritable substance est impénétrable. Les premières notions de physique expérimentale font concevoir la généralité de ce fait; et l'esprit se rend facilement compte que si cette impénétrabilité n'existait pas, que si deux éléments corporels pouvaient se pénétrer et se superposer de manière à occuper exactement en même temps le même espace, ils n'auraient pas d'existence réelle et ne seraient qu'un jeu de l'imagination humaine. Telle ne peut être l'opinion de ceux qui croient à la réalité du monde, et c'est l'immense majorité, si ce n'est l'unanimité des hommes.

Une étude un peu plus approfondie de la nature, appuyée sur l'expérience et l'observation, nous apprend que la force de cohésion qui réunit les molécules matérielles, non-seulement n'agit pas de la même manière dans toutes les circonstances, mais même ne semble pas être la seule qui réside dans les corps; qu'on y reconnaît, principalement dans les gaz, une certaine force de répulsion qui est devenue surtout sensible par les phénomènes de la chaleur et de l'électricité. Ce n'est pas tout

encore : la force ne se renferme pas seulement dans l'intérieur des corps, elle agit aussi sur tous à l'extérieur; elle se montre sur notre terre par la pesanteur, et se manifeste dans le reste de l'univers par les mouvements si variés des corps célestes. Les effets et les résultats en sont si compliqués, rien que sur les corps inanimés qui font le principal objet des études de la physique, qu'il a fallu un grand nombre de siècles pour parvenir à les débrouiller, et que ce n'est que dans ces derniers temps que, sans avoir dévoilé tous les mystères, on a commencé cependant à les faire sortir de leur obscurité. On a reconnu que toutes les forces, malgré leurs effets variés et, semble-t-il, bizarres, n'agissaient pas aveuglément sans ordre, et qu'elles étaient régies par des lois constantes qu'on est parvenu à déterminer. Bien plus, à l'aide d'observations et d'études multipliées, on en est arrivé à soupçonner et presque à démontrer que les nombreuses variétés de forces que nous présente la nature dans les corps inanimés se réduisent à une seule, l'attraction universelle, dont les effets ne sont si divers qu'à raison de l'état particulier des molécules corporelles sur lesquelles elle exerce son action. Quoi qu'il en soit, il reste acquis à la métaphysique, comme à la physique, que tout ce qui existe de matériel dans l'univers est sollicité par des forces régies elles-mêmes par des lois constantes.

Le caractère essentiel des forces est de modifier l'état de mouvement des particules matérielles auxquelles est appliquée leur action. En sorte que, si l'on concevait une de ces particules qui ne fût soumise à l'action d'aucune force, son état persisterait sans aucune modification. Si elle était primitivement en repos, elle continuerait à y rester. Si elle était en mouvement dans une certaine

direction et avec une vitesse déterminée, elle continuerait à se mouvoir dans la même direction et avec la même vitesse. Pareillement, si elle venait à être sollicitée par une force spéciale, son mouvement ne subirait nulle autre modification que celle qui lui serait imposée par cette force, tant qu'une seconde force ne viendrait pas compliquer et déranger l'action de la première. C'est encore l'observation qui constate ces faits, bases de la mécanique; et leur principe a reçu le nom d'inertie de la matière; ce qui signifie, dans l'esprit des savants qui l'admettent, que la matière est, par elle-même, incapable de modifier son état, ou de développer les effets d'une force qui n'aurait pas agi sur elle.

J'ai parlé tout à l'heure de l'attraction et, si l'on veut, d'un certain nombre d'autres forces physiques ou chimiques, comme celles du calorique, de l'électricité ou des attractions moléculaires, et j'ai dit que le caractère de ces forces était de modifier l'état de mouvement de la matière. Mais à tout instant, dans le monde, nous voyons des modifications de mouvement qui ne paraissent pas dépendre uniquement de ces causes, et, sans tenir compte des forces animales, le mouvement est sans cesse altéré par des pressions et des chocs. Serait-ce là un genre de forces spéciales? Ces sortes d'effets proviennent toujours de la rencontre de corps dont les mouvements sont différents et s'altèrent l'un et l'autre en même temps, de manière que ce que l'un perd d'un côté soit pour ainsi dire gagné par l'autre. Ils tiennent à l'impénétrabilité de la matière, qui s'oppose à ce que les corps puissent se superposer momentanément, et à la résistance née de l'inertie; mais ils ne supposent pas l'action d'une force spéciale appliquée à l'un ou à l'autre au moment du contact, bien que le mouvement de chacun d'eux ait pu être

primitivement déterminé par une telle action; et, après la modification opérée par la rencontre, le mouvement, ou plus généralement le nouvel état acquis, continue par le seul principe de l'inertie, sauf l'intervention de nouvelles forces, ou de nouvelles résistances provenant elles-mêmes de l'inertie. Lorsqu'une force est réellement attachée à un corps libre, elle modifie sans cesse son mouvement, à moins qu'elle ne soit équilibrée par une seconde force égale et opposée; en sorte que ce mouvement ne peut rester uniforme, mais est uniformément accéléré ou retardé, tant que la force reste elle-même constante et agit dans le même sens.

Si l'action de la force consiste à modifier l'état de mouvement de la matière, on peut se demander si c'est elle qui lui a imprimé la première impulsion de mouvement. On a pensé longtemps et l'on croit même assez généralement aujourd'hui qu'il en est ainsi. Une puissance extérieure, dit-on, agit sur les corps pour les mettre en mouvement et maintenir l'harmonie des mondes, et cette puissance est la preuve la plus évidente de l'existence de Dieu. Il y a dans cette assertion une erreur et une vérité. C'est l'erreur dont je veux seulement m'occuper ici.

La proposition que j'examine est fondée sur cette hypothèse, que le repos absolu est l'état naturel des corps; état d'où ils ne pouvaient sortir que par le fait d'une puissance extérieure. Or, sans adopter en rien l'opinion des matérialistes, on peut dire que cette hypothèse est purement gratuite. Le repos est un état particulier d'un corps qui n'a rien de plus naturel ou de plus nécessaire qu'un état de mouvement particulier quelconque. Seulement, une fois dans cet état de repos ou de mouvement, un corps y persévérera indéfiniment, en

vertu de l'*inertie*, tant qu'une cause extérieure, puissance ou choc, ne viendra pas le modifier.

Si l'on conçoit pour un moment qu'il n'existe qu'un corps unique dans l'immensité de l'espace, sans aucun point de repère, il serait impossible de reconnaître s'il est en repos ou en mouvement. Dans l'un ou dans l'autre de ces états, il resterait toujours identiquement le même. On peut donc dire que le repos ou le mouvement sont indifférents à sa nature, et par conséquent, on ne saurait prétendre qu'il est naturellement en repos. Supposons ce corps en mouvement dans une certaine direction. Pourrait-on être autorisé à fixer la vitesse de ce mouvement; à dire, par exemple, qu'elle est de dix mètres à la seconde? On objecterait de suite, avec raison, qu'elle peut bien être de neuf ou de onze mètres ou de toute autre mesure qu'on aurait l'idée d'indiquer. Or, comme dans une direction donnée, les vitesses possibles sont en nombre infini, il en résulte que, pour ce corps isolé, il y aurait l'infini à parier contre un que la vitesse qu'on assignerait ne serait pas celle qu'il posséderait réellement. Mais qu'est-ce que le repos par rapport à toutes les vitesses possibles? Ce n'est que le terme zéro de la série infinie de toutes ces vitesses; terme qui n'a aucun droit de réalité que ne possède également chacun des autres; qui, de même que la vitesse de dix mètres est comprise entre celles de neuf et de onze, est elle-même comprise entre les deux vitesses d'un mètre par seconde dans l'un et l'autre sens de la même direction, ou, si l'on veut, entre une vitesse excessivement petite dans un sens et la même vitesse dans le sens opposé. Il y a donc pour le repos ou pour la vitesse zéro, comme pour toute autre vitesse imaginable, l'infini à parier contre un, c'est-à-dire la certitude, que tel n'est pas l'état particulier du corps,

ou, en d'autres termes, que ce corps est en mouvement, sans qu'on puisse assigner l'intensité de sa vitesse comprise entre zéro et l'infini.

Si maintenant on considère un second corps existant en même temps dans l'espace, il y aura également l'infini à parier contre un qu'il est en mouvement, et aussi l'infini à parier contre un que son mouvement n'est pas le même que celui du premier. Bien plus, il y aura tout autant de certitude qu'il ne se meut pas dans la même direction que celui-ci; car il existe dans l'espace une infinité de directions possibles. Enfin, si remontant par la pensée à ce qu'on peut appeler l'origine des choses, on conçoit toutes les molécules des corps existants, en nombre infini, répandues sans cohésion dans l'immensité de l'univers, toutes devront être en mouvement avec toutes les vitesses et dans toutes les directions différentes imaginables; mais chacune de ces vitesses sera uniforme, et toutes ces directions seront rectilignes en vertu de l'inertie, tant qu'on n'admettra pas qu'une force particulière vienne à modifier cet état. Telle est la seule idée raisonnable qu'on puisse se former du chaos; état de choses, cependant, qui n'a jamais dû exister, car il faudrait remonter à l'éternité ou à la création pour le rencontrer, et, dans cette dernière hypothèse, qui n'est pas celle que j'admets, il n'aurait eu qu'un moment insaisissable d'existence.

Le monde actuel étant fort différent de celui que nous venons de décrire, il a fallu l'intervention de forces particulières et de forces continuant à agir jusque de nos jours, pour le constituer et le maintenir tel que nous le voyons aujourd'hui. Quelles peuvent être ces forces, et d'où peuvent-elles provenir? C'est toujours l'observation qui précédera le raisonnement dans une telle recherche.

Or, l'observation nous a appris à reconnaître une force qui fait à elle seule tout le plus gros de la besogne : c'est l'attraction universelle qui agit d'une manière uniforme et constante, au moins dans la limite de nos observations possibles, sur toutes les molécules corporelles, en raison inverse du carré de la distance de ces molécules entre elles. Je n'ai pas besoin d'ajouter que cette action est en raison directe de la masse des corps ; car si, comme je le suppose, elle est la même pour tous les atomes élémentaires, là où deux atomes seront réunis, l'action sera double de ce qu'elle est pour chacun en particulier, et elle sera centuple pour cent particules agissant ensemble.

Cette force admise au milieu du chaos dont il vient d'être parlé, tout change de face : le mouvement rectiligne cesse immédiatement; les atomes s'inclinent et tendent insensiblement à se rapprocher les uns des autres, comme le supposaient Démocrite et Épicure, dont on s'est ri bien à tort. Quelques-uns, en petit nombre relatif, quoique ce nombre puisse monter jusqu'à l'infini, se rencontrent et s'unissent indissolublement pour former des molécules élémentaires. D'autres, en bien plus grand nombre, et ces molécules elles-mêmes, lorsqu'elles se croisent avec des vitesses peu différentes, se mettent à tourbillonner autour d'un centre, comme il arrive pour notre groupe de planètes lui-même. D'autres enfin, en nombre immensément plus grand encore, ayant des vitesses et des directions fort différentes, ne font que s'infléchir légèrement vers un centre d'attraction, en décrivant des sortes de portions de courbes hyperboliques, et continuent leur chemin jusqu'à la rencontre de quelque groupe capable de les absorber. C'est ainsi que se sont formés une multitude de tourbillons moléculaires qui, animés chacun d'une force d'attraction proportion-

nelle à la quantité d'éléments dont il se compose, en attirent d'autres avec lesquels ils se groupent, pour former ces vastes agglomérations cosmiques, d'où le célèbre Laplace a si bien fait sortir tous les systèmes planétaires.

Ce qui vérifie et justifie l'exactitude des assertions précédentes, c'est que si, pendant le moindre instant, l'action de l'attraction venait à se suspendre, ces mondes, dont la formation a coûté tant de milliers de siècles, se dissoudraient immédiatement en une poussière impalpable, dont les éléments se mouvraient dans toutes les directions rectilignes avec toutes les vitesses imaginables, pour retourner au chaos imaginaire d'où je les ai supposés tirés.

Cette force d'attraction qui, à elle seule, suffit pour faire sortir le monde du chaos, que peut-elle être, d'où vient-elle? Pour répondre à ces questions, le raisonnement nous servira plus que l'expérience, et les métaphysiciens vont se reconnaître; mais, qu'ils n'oublient pas que c'est l'observation qui nous a fourni nos données.

Deux hypothèses générales, seulement, peuvent être posées à cet égard : ou l'attraction est inhérente à la matière même, lui appartient en propre, est essentielle à sa constitution, ou elle existe en dehors de cette matière, et lui est imposée pour constituer les corps. La première hypothèse est celle des matérialistes; la seconde appartient aux spiritualistes, quoique sur ce point leurs idées manquent souvent de netteté.

Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de démontrer directement et *à priori*, que l'attraction n'appartient pas essentiellement à la matière. Ce qu'on peut dire seulement, en ne dépassant pas le cercle des idées qui ont été émises dans ce qui précède, c'est que, si

l'étendue et l'impénétrabilité suffisent pour caractériser, pour constituer la matière, on ne concevrait que difficilement qu'un nouvel attribut, la force, lui fût nécessaire. Or, si cet attribut n'est pas nécessaire, s'il n'est que contingent, il faut bien qu'il soit extérieur à la matière même. Il est nécessaire, il est vrai, à l'existence des corps ; mais cette existence est essentiellement contingente et distincte de celle de la matière, qui est la substance des corps.

Une objection grave, cependant, s'élève contre ce raisonnement : cette matière, substance des corps, que devient-elle lorsqu'on lui enlève l'attraction? Elle tombe en poussière, ai-je dit, par le fait même du mouvement qui lui est naturel et de l'inertie ; mais cette poussière cessant d'être corps, se divise indéfiniment jusqu'à l'infini, et l'élément matériel devient nul; ce qui semble établir que la matière ne peut exister sans l'attraction.

Cela est vrai, mais n'implique pas nécessairement, comme le prétendent quelques métaphysiciens, que la force et la matière soient une seule et même chose. La matière n'existerait que comme possibilité sans l'attraction, et l'attraction serait également une pure possibilité sans la matière; mais l'un ou l'autre de ces deux états de choses ne peut avoir d'existence que dans l'imagination humaine, parce qu'il faudrait remonter à l'infini, c'est-à-dire à l'inaccessible, pour y atteindre. C'est dans cet ordre d'idées qu'on rencontre des antinomies insolubles, et vouloir s'arrêter dans l'infini est se perdre. C'est pourquoi je m'en tiens à considérer la matière dans les corps ou dans des particules finies, et là, je vois que l'étendue et l'impénétrabilité suffisent pour la constituer, ce qui fait que je me borne à ces deux attributs pour la définir.

Me demandera-t-on comment je conçois que des éléments matériels infiniment petits puissent constituer jamais des étendues finies? Je répondrai qu'on me rejette là dans des considérations incompréhensibles d'infini, mais que, cependant, l'expérience et l'observation nous montrent journellement mille faits, mille résultats analogues; que toute ligne est indubitablement le chemin parcouru par un point qui a occupé dans un temps fini une infinité de positions successives; que tout temps écoulé renferme une infinité de moments; que nous ne faisons pas un mouvement sans parcourir l'infini, et qu'en se reportant à l'origine imaginaire des mondes, la matière infiniment petite répandue dans l'univers et condensée depuis l'éternité par l'action de l'attraction, a nécessairement produit, par l'infinité des rencontres d'atomes infiniment petits, des particules et des corps finis. Ce sont ces mêmes faits qui, généralisés dans une formule mathématique unique, sont exprimés par cette proposition, dont la vérité est devenue incontestable, que l'infiniment petit ou zéro, multiplié par l'infini, donne pour produit toutes les quantités finies imaginables. Fait incompréhensible sans le moindre doute, mais qui réfute l'objection, cent fois répétée par les philosophes, que l'infiniment petit ne saurait conduire au fini; d'où plusieurs ont conclu que le fini lui-même n'avait pas d'existence réelle. Il est la combinaison, très-réelle et infinie dans ses produits, de l'infiniment grand avec l'infiniment petit.

Tout ce que je viens de dire, cependant, ne suffit pas pour prouver que l'attraction n'appartient pas en propre à la matière, mais montre seulement, si je ne me trompe, qu'elle ne lui appartient pas nécessairement, et que, par conséquent, l'opinion des matérialistes à cet égard est loin d'être prouvée; elle n'est qu'une hypothèse peu

vraisemblable, que je combattrai bientôt par des considérations d'un ordre particulier, qu'il serait prématuré d'invoquer en ce moment.

Il me reste à examiner la seconde hypothèse, celle d'une puissance extérieure agissant sur la matière étendue et impénétrable, et agissant suivant les lois que l'observation nous a fait reconnaître dans l'attraction universelle. On remarquera d'abord qu'il n'importe nullement, pour le résultat, que cette puissance soit extérieure, ou qu'elle appartienne à la matière, les effets resteront toujours les mêmes dans l'une ou l'autre supposition. L'expérience directe, comme je l'ai dit, ne peut donc rien nous enseigner sur la préférence à donner à l'une d'entre elles; et, si j'adopte la seconde, ce n'est, jusqu'à présent, que par la considération exposée plus haut, que l'étendue et l'impénétrabilité suffisant pour constituer la matière, mon esprit répugne à y ajouter un nouvel attribut qui n'est pas nécessaire. La force est un élément nécessaire des corps, mais non pas de la matière elle-même.

Si l'attraction agit sur la matière, elle est une puissance ou appartient à une puissance, et si cette puissance n'est pas matière, elle est quelque autre chose, elle appartient à quelque autre chose. Ce quelque autre chose est ce que j'appelle esprit. Cet esprit est donc puissant, c'est-à-dire qu'il peut agir sur la matière pour en modifier l'état de mouvement, et l'attraction est le mode de son action, dont nous avons jusqu'à présent considéré les effets. Cette action universelle et incessante porte le caractère de ce que nous appelons une force; laquelle force est appliquée à la matière, mais appartient à l'esprit.

La nature semble nous présenter, ainsi que je l'ai dit, un assez grand nombre d'autres forces, comme les affinités chimiques, la force répulsive du calorique, les

forces attractives et répulsives de l'électricité, et certaines forces végétatives et animales qui n'ont pas la même universalité. La science moderne tend, il est vrai, à faire rentrer la plupart d'entre elles dans le domaine de l'attraction; mais, qu'il en soit ainsi ou qu'elles aient chacune une action ou une existence distincte, on peut dire d'elles ce qui a été dit de l'attraction, savoir : qu'elles n'appartiennent pas à la matière, et que, par conséquent, elles sont de l'esprit, lequel a pour attribut la puissance, et qui l'exerce, soit d'une manière unique par l'attraction, soit suivant des modes divers, à raison des circonstances, en se manifestant par toutes les forces que nous révèle l'univers.

Il m'a fallu trouver deux éléments, ou plutôt deux attributs, pour constituer et pour définir la matière, et jusqu'à présent je n'en ai rencontré qu'un pour l'esprit, savoir : la puissance d'agir sur la matière pour en modifier l'état de mouvement. Cet unique attribut suffit-il pour déterminer l'esprit tel que l'observation nous le montre dans le monde? Ce serait une puérilité de dire : De même que deux attributs sont nécessaires pour constituer la matière, de même il en faut deux pour définir complétement l'esprit. Observons et concluons. C'est la seule chose que nous ayons à faire.

Une puissance agissant comme au hasard et sans direction ne saurait être conçue par l'esprit humain. Peut-être me dira-t-on : Quelle direction voyez-vous dans un ouragan qui fond sur l'Océan et qui le bouleverse, qui, se transportant sur les continents, les dévaste et renverse tout sur son passage? Je répondrai que de tout temps, dans les âges d'ignorance surtout, l'imagination des hommes y a vu les effets de la colère divine, et que la science, en analysant les faits, y reconnaît le résultat des

lois physiques qui gouvernent le monde inanimé, particulièrement l'action de la chaleur solaire sur l'atmosphère qui nous enveloppe, et les lois de l'équilibre des fluides, dérivées de l'attraction, qui obligent l'air à se précipiter vers les contrées où une moindre hauteur diminue la pression des couches inférieures. Aucune force, dans ce monde, n'agit sans être soumise à une loi. Ce n'est pas la matière qui établit la loi, mais c'est elle qui la subit. La loi, comme la puissance, vient donc de l'esprit. Nous sommes bien près, en le reconnaissant, de saisir pour celui-ci un second attribut.

Nous venons de voir l'esprit agissant comme puissance sur la matière, dans toute l'étendue de l'univers, et y agissant suivant des lois qui ne peuvent provenir que de lui, c'est-à-dire de ce qui est en dehors de la matière, et que je réunis comme être, sous la dénomination d'esprit. L'esprit meut donc la matière, *mens agitat molem,* et de cette action naissent les mondes, par le seul fait de la simple attraction. Les théologiens, depuis des siècles, se sont évertués, dans des volumes de redites, à exalter la sublimité de la création par la parole de Dieu, en énumérant tous ses actes multiples de puissance sur les astres, sur la mer, sur les fleuves et sur les détails de tous les éléments terrestres. Le *fiat lux* surtout les a éblouis par sa grandeur. Combien plus admirable encore, par sa simplicité, est l'idée de l'univers entier surgissant avec toutes ses lois et ses innombrables détails par l'acte unique et éternel de l'attraction! Ce fait est la plus grande preuve ou, pour mieux dire, la manifestation la plus directe de l'existence de Dieu, d'un Dieu chez qui l'on ne peut voir que grandeurs infinies, sans ces calculs, ces indécisions, ces atermoiements qui le rapetissent en voulant exalter sa puissance et sa bonté. Mais n'anticipons pas en

mettant déjà Dieu sur la scène, et revenons-en à l'étude de l'esprit.

L'attraction est le grand acte de l'esprit dans ce qu'on appelle généralement le monde matériel. Diverses autres forces s'y manifestent en même temps, comme je l'ai dit, et concourent à sa constitution. J'ai essayé d'en définir quelques-unes dans mes *Études philosophiques,* et j'ai empiété ainsi sur le domaine de la physique, en posant comme hypothèse ce qui ne pourra résulter que de découvertes postérieures; mais, comme il importe assez peu à la métaphysique que, dans la formation du monde matériel, l'attraction seule ou bien un petit nombre de forces aient été mises en jeu pour combattre l'inertie, je me bornerai à énoncer d'une manière générale que des mondes ont été créés depuis l'éternité par l'esprit agissant suivant des lois définies sur la matière répandue dans l'immensité de l'espace.

Une première création ne saurait être conçue dans le temps; car ce serait admettre que la puissance de l'esprit, après être restée inactive pendant une éternité, se fût décidée capricieusement à entrer en action. Il faut donc remonter à l'infini pour trouver l'origine des choses. Ce qui montre, par une induction irrécusable, que les mondes sont sans cesse en formation; que le nombre des corps que renferme l'univers est infini; que l'éther, reste de ces corps, est inépuisable et donnera lieu encore indéfiniment à de nouveaux corps en nombre infini; que toujours il a existé des corps à tous les degrés imaginables de formation, et que jamais, dans deux instants successifs, aucun d'eux ne reste identique avec lui-même. Tout change incessamment de position et de forme dans l'univers, et cela, en vertu des forces et des lois générales qui régissent la matière, combinées avec l'inertie de

celle-ci. Sans cesse cette inertie résiste à l'action de l'esprit, qu'elle oblige à se soutenir sans trêve ni sans repos, pour ne pas voir s'écrouler les mondes.

Déjà nous voyons, par ce qui précède, non pas deux puissances, deux volontés, mais deux choses opposées : l'inertie de la matière et la puissance de l'esprit. C'est l'inertie qui détermine la constance de l'action attractive, puisque si cette action cessait un seul instant de se manifester, les mondes se dissoudraient immédiatement et retourneraient dans la confusion du chaos. Or, l'existence des mondes, œuvre de l'esprit, est considérée comme un bien. L'inertie, qui tend à la détruire, ne peut être regardée ici que comme le principe du mal. Sans l'inertie, cependant, notre monde ne saurait non plus exister tel que nous le voyons, et l'attraction n'aurait pu faire qu'agglomérer la matière en une masse d'une densité infinie. Ce n'est donc que par la combinaison de l'attraction avec l'inertie que s'est établie l'admirable harmonie de l'univers, et cette harmonie seule dénote déjà dans l'esprit une intelligence qui n'agit qu'avec la certitude d'un immense et beau résultat. L'inertie est néanmoins une cause aveugle de destruction ; en sorte qu'on peut dire que, pour le monde même matériel, le bien procède de l'intelligence de l'esprit, et le mal de la fatalité matérielle.

En ne considérant d'abord que le monde inorganique et matériel, il a été possible d'en concevoir la formation à l'aide de la seule force de l'attraction, combinée avec l'inertie de la matière, pour faire naître ce qu'on a nommé la force centrifuge, et même, lorsque l'observation a fait découvrir d'autres forces, telles que celles du calorique et de l'électricité, ainsi que les diverses affinités chimiques, il a été permis de soupçonner que ces forces

n'étaient que des modes particuliers de l'action générale de l'attraction universelle. En sorte que jusque-là on peut dire que l'esprit ne se manifeste que par la puissance de l'attraction et par les lois générales auxquelles elle est soumise, lois qui, pour les philosophes spiritualistes, révèlent un attribut d'intelligence, mais qui, pour les matérialistes, semblent une règle aveugle comme l'inertie elle-même qu'elles servent à combattre. Cependant, en passant au règne végétal, cette dernière opinion perd déjà une partie de ce qu'elle pouvait avoir de soutenable.

Parmi cette immensité de tourbillons moléculaires qui remplissent l'espace et qui diffèrent soit par le nombre et l'arrangement des particules dont ils sont composés, soit par la vitesse de rotation de ces particules, il s'en rencontre qui ont la propriété de s'attirer et de s'unir d'une manière particulière, pour former ce qu'on appelle des cellules ou des utricules, puis d'attirer encore, du milieu où ils se trouvent, d'autres éléments de même nature pour accroître ces cellules et les diviser ensuite de manière à en former de nouvelles semblables aux premières, avec lesquelles elles restent unies en se développant suivant des formes régulières variables, pour ainsi dire, à l'infini, à raison des différents milieux et des autres circonstances dans lesquelles s'opèrent ces créations.

L'observation nous a appris que d'innombrables germes se trouvaient ainsi répandus dans la nature, et qu'après un développement régulier ils reproduisaient, à l'aide de l'attraction particulière de certaines parties dont leurs produits sont composés, de nouveaux germes semblables aux premiers qui donnaient naissance à de nouveaux êtres semblables eux-mêmes aux précédents,

et ainsi de suite, en propageant et renouvelant indéfiniment l'espèce née du premier germe. Les espèces ainsi formées ont été nombreuses, et elles se maintiennent sans variations sensibles dans l'espace limité du temps que peuvent embrasser nos observations directes. Ces faits, d'une vérité incontestable quant à leurs derniers résultats, demandent à arrêter notre attention d'une manière particulière.

Je dirai d'abord que tous ces êtres qui, indépendamment des propriétés générales des corps inorganiques, jouissent en outre et seulement de la faculté de s'accroître par l'assimilation intérieure de particules qu'ils puisent dans le milieu où ils sont plongés, puis, après un certain développement, de reproduire des germes semblables à ceux dont ils sont dérivés eux-mêmes, forment la classe particulière des végétaux; classe dont la plupart des espèces tiennent au sol solide par des attaches nommées racines.

Cette faculté de croissance individuelle et régulière, dont jouissent les végétaux, est un premier degré de ce qu'on appelle la vie, et est le caractère tranché qui les distingue des minéraux. Elle est le résultat de cette force spéciale d'attraction que j'ai indiquée comme donnant naissance à la cellule, présidant à son développement et à sa multiplication, et continuant à agir de la même manière pendant tout le temps du développement du végétal jusqu'à sa mort. Quelle peut être cette force? Elle est, comme toutes les autres, l'action même de l'esprit. Mais, diffère-t-elle réellement de celles-ci, si ce n'est par son principe, du moins par son mode? On ne saurait guère en douter, et la plupart des matérialistes eux-mêmes, tout en l'attribuant à la matière, la distinguent cependant de l'attraction ordinaire, et ils se tirent d'embarras en la

considérant comme une force spéciale de la nature. Sans doute c'est bien une force spéciale de la nature ou plutôt existant dans la nature; mais la nature n'est point un être, c'est l'ensemble des êtres de l'univers et des lois générales qui les régissent, et il reste toujours à déterminer ce qu'est la force végétative dans cet ensemble. Lorsqu'on admet un être ou une substance esprit, différent de l'être ou de la substance matière, cette force appartient évidemment à l'esprit, est une manière particulière d'agir de l'esprit sur la matière. Quelques matérialistes diront que, de même qu'on tend à confondre en une seule toutes les forces physiques et chimiques de l'univers, la force végétative pourrait bien aussi ne faire qu'un avec elles, puisqu'il n'est pas un seul fait de physiologie végétale dans lequel on ne découvre clairement l'action de quelqu'une de celles-ci. Mais c'est le fait primitif de l'assimilation, de la naissance successive des cellules et de leur arrangement dans un ordre déterminé qui échappe à toutes les lois générales connues de la physique et qui porte à rechercher, dans la force végétative ou dans la loi de vie, une manière distincte d'agir de l'esprit; d'autant plus que toutes ces forces physiques qui ne cessent pas de se montrer dans le végétal et qui contribuent même, dans une grande mesure, à son développement, sont précisément celles qui tendent à sa destruction et qui la déterminent, lorsque la force végétative qui leur est opposée vient à s'affaiblir et à ne plus leur faire équilibre. Au reste, la force végétative vînt-elle, comme toutes les autres, à se confondre avec l'attraction universelle, cela ne changerait rien à ma thèse générale, puisque, d'après ce que j'ai établi en parlant du règne minéral, elle appartient toujours, comme force, à l'esprit.

La végétation nous donne encore lieu de faire une observation beaucoup plus importante. En reconnaissant dans l'attraction une force générale dont la combinaison avec l'inertie de la matière enfante l'harmonie des mondes, on est induit à voir dans la loi de son action l'intention intelligente d'atteindre un admirable but par un procédé d'une non moins admirable simplicité. Mais, combien plus clairement la végétation ne nous dévoile-t-elle pas cette intention intelligente ou, en d'autres termes, l'intelligence existant dans l'esprit? Ici, en effet, la combinaison de toutes les lois physiques connues avec celles, plus obscures, de la force végétative conduit au développement régulier d'une multitude d'êtres tous différents d'un groupe à l'autre, mais toujours semblables à eux-mêmes dans le même groupe et tendant vers le même résultat, la reproduction et la multiplication de leurs espèces. N'y a-t-il pas là un but évident, une intention formelle, une intelligence dirigeante? Et si cette intelligence n'existe pas plus que la force elle-même dans la matière, où peut-elle être ailleurs que dans l'esprit pour la direction de la force qui lui appartient? La force, sans la direction, ne serait pas même ce chaos régulier dont j'ai essayé de donner une idée. Ce serait une chose tout à fait inintelligible, et la direction ne peut être que l'intelligence. L'esprit possède donc deux attributs : l'intelligence et la puissance, et c'est l'observation aidée du raisonnement qui nous conduit à cette conclusion. Les matérialistes ne peuvent eux-mêmes y échapper. Seulement, ils diront : Cette intelligence et cette puissance, que vous nommez esprit, résident dans la matière même. Cependant, si, comme je l'ai dit, l'esprit humain répugne à donner à la matière un troisième attribut, la puissance, qui n'est pas nécessaire à son existence, à plus forte raison

lui en refusera-t-il un quatrième, l'intelligence, qui n'est pas même nécessaire aux corps.

Peut-être s'il n'existait d'autres preuves que celles que je viens de donner de la réunion de l'intelligence à la puissance pour constituer l'esprit, resterait-il encore quelque nuage sur ce dogme métaphysique. Je pourrais, pour essayer de le dissiper, invoquer, comme l'ont fait de grands écrivains, toutes les harmonies de l'univers et particulièrement celles de la végétation avec notre nature et les rapports d'utilité et de beauté qu'elle nous présente ; mais j'aime mieux passer de suite à des considérations qui nous fourniront des preuves plus directes et plus évidentes.

Nous avons vu que la végétation nous découvrait un premier degré de vie ; mais le règne animal nous montre la vie tout entière. Soit que la cellule végétale soit en même temps le premier élément de la vie animale, ou qu'il ait fallu une combinaison spéciale plus compliquée pour former cet élément, toujours est-il qu'à raison du développement de celui-ci dans un milieu convenable, l'observation nous présente des germes ou plutôt des animalcules tout formés qui, indépendamment des propriétés générales des minéraux et des végétaux, jouissent de deux facultés essentielles distinctes : la sensibilité et l'instinct, dont la locomotion n'est à proprement parler qu'une conséquence. La sensibilité est un véritable effet de l'intelligence : c'est la compréhension de l'action d'un corps extérieur sur les organes de l'être doué de sensibilité. Les minéraux n'en offrent aucune trace, et celles qui semblent apparaître dans quelques végétaux s'expliquent assez bien par des causes purement physiques. Quant à l'instinct, est-il rien qui dénote à un plus haut degré l'existence de l'intelligence? Que cette intelligence

soit connue de l'être qui en fait usage, ou qu'elle soit inconsciente, qu'elle existe en lui ou qu'elle soit hors de lui, peu importe à ma thèse. Tout fait instinctif est par lui-même un fait d'intelligence, révèle l'existence de l'intelligence dans le monde; et si l'intelligence n'existe pas dans la matière même, il faut nécessairement, comme je l'ai dit, qu'elle réside dans l'esprit.

J'ai parlé de simples animalcules microscopiques, parce que, là même, on aperçoit des traces de sensibilité et d'instinct; mais les germes divers, en se développant, de quelque manière qu'on les suppose créés, ont donné naissance à une multitude innombrable d'espèces d'animaux qui diffèrent les uns des autres dans les proportions les plus variées et les plus étendues, et dont ceux qui occupent le haut de l'échelle manifestent un instinct mêlé de raison auquel il est impossible de refuser le nom d'intelligence. En arrivant enfin à l'homme, sommet de la création terrestre animée, cette intelligence se montre dans sa plus grande splendeur, comprenant, outre la sensibilité et l'instinct, la pensée, la volonté, la raison, et par-dessus tout, la conscience. C'est l'ensemble de toutes ces facultés que je comprends sous la dénomination d'intelligence, et il est impossible d'en nier l'existence dans le monde, puisqu'on en trouve partout des parcelles et qu'on la voit dans l'homme briller de tout son éclat. Je n'ai pas besoin de répéter ce que j'ai dit pour établir que cette intelligence n'appartient point à la matière. Elle est donc tout entière et dans sa plénitude un attribut de l'esprit. Les spiritualistes refuseront d'autant moins de l'admettre, que c'est dans l'intelligence surtout qu'ils font consister l'esprit, et que beaucoup sont loin de considérer la puissance comme un attribut essentiel de son existence, ou du moins, ne

réunissent les deux attributs que dans certains esprits spéciaux, particulièrement en Dieu, qui a délégué seulement la puissance à quelques agents inférieurs. Mais sans chercher ici à réfuter un tel système, je me bornerai à dire que, n'apercevant dans le monde aucune force, aucune puissance qui ne soit dirigée avec intelligence, que ne pouvant admettre qu'un être puissant, sans intelligence, fût capable de créer et de diriger le monde tel qu'il est, ni qu'un être purement intelligent pût jamais rien produire, la vue de l'univers nous prouve l'existence d'un être à la fois intelligent et puissant, et, si cet être n'est pas en même temps la matière, il ne peut être que ce qu'on nomme Dieu, ce que d'une manière générale j'ai appelé esprit; conséquence immédiatement déduite de l'observation, laquelle nous conduit jusqu'ici à l'établissement de deux propositions fondamentales :

1° Il existe dans l'univers une substance matérielle dont les deux attributs essentiels sont l'étendue et l'impénétrabilité. — 2° Il existe pareillement une substance spirituelle ayant pour attributs l'intelligence et la puissance sur la matière.

Bien que ces deux substances se trouvent partout mêlées et comme superposées dans la nature, on ne saurait les confondre en une seule, et la pensée au moins les distingue parfaitement l'une de l'autre. L'isolement de chacune d'elles est néanmoins incompatible avec l'existence de l'univers. La matière seule ne serait qu'un chaos à peine concevable et sans résultat, impossible même, semble-t-il, puisque les éléments matériels y seraient infiniment petits, c'est-à-dire nuls; et l'esprit seul, régnant sur lui-même, se bornant à se penser, comme l'enseignent certaines philosophies, ne serait pas moins inconcevable et ne nous représente que le néant. Car

l'intelligence, telle que nous la connaissons, ne peut s'exercer que sur les êtres de l'univers ou sur leurs rapports, et la puissance ou la force que sur les choses matérielles. Je sais bien que la métaphysique envisage la puissance sous un autre point de vue; c'est un sujet sur lequel j'aurai lieu de revenir bientôt, mais, jusqu'ici du moins, nous n'avons vu de puissance que celle qui s'exerce sur la matière et d'intelligence que celle qui conçoit et dirige cette action.

La matière et l'esprit définis, chacun de son côté par ses attributs, comment peut-on concevoir les rapports qui les unissent dans l'univers? C'est ce qu'il s'agit d'examiner actuellement, en faisant usage de la raison, mais en ne perdant jamais de vue l'observation.

II

Action de l'esprit sur la matière.

Je n'ai que peu de chose à ajouter à ce que j'ai dit sur la matière. Je me bornerai à affirmer qu'elle est répandue à l'infini dans l'espace, par la nature même de son mouvement inhérent, et que par suite elle doit être infinie. Car, si elle était finie, ses particules seraient à des distances infiniment grandes l'une de l'autre, et l'attraction serait impuissante à les réunir. Cependant, si aucune distance ne les séparait, elles ne seraient pas susceptibles de la condensation qui s'est opérée, ni même du mouvement tel que nous le montre l'observation. Ces distances, quoique pouvant devenir plus petites que toute quantité déterminée, restent néanmoins immensément grandes relativement aux dimensions des particules

matérielles, en sorte qu'on est en présence de deux infiniment petits d'ordres différents; proposition que je me borne à énoncer. Car, ainsi que toutes les conséquences qui aboutissent à l'infini, elle conserve toute sa certitude, sans que l'esprit humain en puisse avoir la compréhension. J'ajouterai encore que si la matière est uniquement caractérisée par les deux attributs d'étendue et d'impénétrabilité, tous les éléments en sont nécessairement homogènes.

Quant à l'esprit, en qui l'observation montre la force et l'intelligence, il ne peut être lui-même qu'infini, puisqu'il agit sur la matière infinie et répandue à l'infini. On ne peut dire cependant qu'il se divise à l'infini comme la matière, et que chacune de ses parcelles occupe un lieu; car son intelligence et son action sont les mêmes partout, et si les effets en présentent des différences, ce n'est qu'à raison des différences d'état de la matière sur laquelle elles s'exercent.

Ce que l'observation nous montre de plus général dans l'action de la force, c'est une attraction de la matière vers la matière, tendant à déterminer un double mouvement en ligne droite. Nous rencontrons aussi une action répulsive qui, dans certains cas, semble devoir également être attribuée à l'esprit, mais qui généralement n'est qu'un simple résultat de l'inertie; en sorte que, tout en concevant la possibilité de cette action répulsive de l'esprit, on reste dans l'incertitude sur son existence réelle. Mais, en dehors de ces deux modes d'action, l'observation de la nature et l'étude de la mécanique ne nous en offrent aucun autre. Les métaphysiciens, dans les temps d'ignorance surtout, ont pu en rêver de différents qu'une physique imparfaite semblait autoriser; mais la science en s'épurant a fait justice de tous leurs vains systèmes,

et l'attraction et la répulsion restent les seuls modes de la force qui puissent être conçus et qui soient confirmés par l'observation et l'expérience, aussi bien dans les mouvements vitaux que dans ceux de la matière inorganique. Ce qui n'est pas dire que le résultat de l'action intelligente de l'esprit ne puisse se montrer à nous par la manifestation des mouvements les plus variés et les plus compliqués.

Tant qu'on ne considère l'action de l'esprit que dans ce qu'on appelle le monde inanimé ou, plus exactement, dans le règne minéral, on ne peut reconnaître que l'agglomération ou la dispersion des particules matérielles, après la formation d'innombrables tourbillons dont les éléments sont si minimes qu'ils échappent à notre vue aidée des plus puissants instruments et à l'appréciation de tous nos autres sens. Mais aussitôt qu'on passe au règne végétal, on voit apparaître, si ce n'est un autre mode d'action de l'esprit, du moins une manifestation nouvelle de l'intelligence, qui est celle de la vie. Si les lois générales de l'attraction, par les conséquences nécessaires et harmonieuses qu'elles déterminent, peuvent nous faire soupçonner une intention intelligente dans l'esprit possesseur de la force, l'étude de la nature végétale nous la dévoile, comme je l'ai dit, d'une manière bien plus évidente. La vie n'est pas une force, mais la manifestation de l'intelligence dans le mouvement de la matière produit par l'action de la force. Enfin, dans les animaux, nous trouvons non-seulement la vie, qui est la même manifestation, mais la sensibilité, qui est l'appréciation de l'action d'une force ou d'une impulsion extérieure sur quelqu'un de leurs organes matériels, et l'instinct, qui est une réaction intelligente de l'esprit sur quelques autres organes, excitée par la traduction de l'impression primitive. Tou-

jours, dans ces faits, nous voyons l'action de la force, mais guidée ou excitée par l'intelligence, soit que la cause immédiate qui la provoque provienne extérieurement des lois générales de la nature, soit qu'elle naisse intérieurement dans l'animal, en opposition quelquefois, au moins apparente, avec ces lois.

Je ferai remarquer ici que tous ces faits de vie, de sensibilité et d'instinct énoncés dans ce qui précède, exigent impérieusement la condition d'organes antérieurement disposés par l'action même de l'esprit sur la matière, de manière à pouvoir réaliser les diverses manifestations auxquelles ils donnent lieu. Ainsi, pour commencer par le point de départ, l'attraction universelle ne produirait rien si les atomes matériels n'étaient pas des sortes d'organes sur lesquels peut s'exercer son action. Et le résultat essentiel de cette action est, comme je l'ai dit, la formation d'une quantité innombrable de tourbillons se compliquant de plus en plus et finissant par produire des masses de corps bruts de toutes dimensions partant, par la pensée, de l'infiniment petit et tendant vers l'infiniment grand, sans pouvoir jamais l'atteindre. Mais cette force continuant à agir indéfiniment ainsi, sans modification, sans autre intervention de l'intelligence que le maintien des lois primitives de son action, n'aurait pu jamais produire autre chose. Ces corps n'auraient jamais vécu, parce qu'ils n'auraient pu s'agglomérer que par juxtaposition extérieure, sans motif déterminant de subdivision. Ils n'auraient jamais senti, parce qu'ils n'auraient pas eu d'organes des sens; à plus forte raison n'auraient-ils jamais exécuté de mouvements instinctifs, parce qu'ils n'auraient eu ni organes de réaction ni organes locomoteurs. Leur existence tient de la fatalité; parce que c'est fatalement que les atomes matériels en mouvement sont

irrégulièrement dispersés dans l'univers, et ce qu'elle a de contingent vient de l'action de l'attraction, qui est le fait intelligent et libre de l'esprit. Mais une fois ce fait admis dans sa permanence et son universalité, les résultats en deviennent nécessaires et fatals par cela même.

Si ce n'est pas fatalement qu'agit l'esprit par l'attraction, c'est moins fatalement encore qu'apparaît la vie. On conçoit sans peine que la puissance universelle aurait pu borner son action à la formation du monde sidéral. C'est donc par une action contingente que l'esprit constitue la vie dans des molécules organiques se trouvant dans certaines conditions particulières. Est-ce l'esprit lui-même qui fait naître ces conditions? Les partisans du surnaturel peuvent le croire, et il est impossible de démontrer rigoureusement le contraire; mais l'observation attentive des phénomènes de la nature induit à penser qu'il n'en est pas ainsi, et que la fatalité des mouvements matériels modifiés par l'attraction rapproche les molécules propres à se combiner pour former les organes de la vie. Or l'esprit, qui est partout présent avec sa toute-puissance et dont l'essence est l'action intelligente, opère leur combinaison aussitôt qu'elle est devenue possible par le rapprochement de ces molécules et par l'état du milieu où ce rapprochement a lieu. Il y a donc encore ici une influence de fatalité, quoiqu'on puisse dire avec raison que la Providence divine a préparé elle-même par l'attraction le milieu convenable, et que, de toute éternité, elle a dû prévoir les résultats qui en découleraient. C'est cette Providence qui constitue le contingent des choses. D'un autre côté, l'esprit paraissant agir par des lois générales, dès qu'on reconnaît l'action vitale, la vie devient elle-même un effet nécessaire, lorsque les condi-

tions indispensables à sa manifestation se rencontrent. Il faudrait admettre sans cela que chaque création est un caprice de la Divinité, tandis qu'elle est le miracle permanent de toute la nature.

La cellule, avec sa propriété d'assimilation et de multiplication, ne suffit pas pour la production du végétal. Il lui faut un soutien d'une certaine solidité, une température et un milieu convenables, et sans doute d'autres conditions matérielles qui nous sont encore inconnues. Mais lorsque ces conditions sont remplies, l'action intelligente et incessante de l'esprit toujours présent en tire toutes les conséquences possibles en raison de l'état du milieu, et il est évident que ce n'est que sur des mondes d'une formation déjà avancée que la végétation a pu apparaître aussi variée dans ses développements que l'étude du globe terrestre nous la fait connaître.

On peut se demander si la cellule n'a paru que lorsque le sol a été propre à son développement ou si, formée longtemps d'avance, elle est demeurée à l'état latent, jusqu'à ce que les circonstances des milieux pussent favoriser sa croissance. C'est ainsi qu'on voit chaque jour des milliers de germes rester stériles et périr, faute de circonstances favorables. Leur nombre même est d'autant plus grand que ces circonstances sont plus difficiles à réunir. Une telle question est insoluble ; mais il existe une si grande harmonie entre tous les phénomènes de la nature, qu'on peut présumer, sans être taxé de témérité, que les conditions nécessaires à la formation des cellules et des germes coïncident avec celles qu'exige l'existence des végétaux. Quoi qu'il en soit, la manifestation de la vie et le développement régulier de la végétation supposent, je le répète, une action puissante et intelligente que je ne puis attribuer qu'à l'esprit, si je ne veux pas,

comme les matérialistes, faire de la matière une substance intelligente.

La force intelligente qui constitue le végétal est loin d'exclure l'action des autres forces de la nature qui régissent les corps inorganiques. Elle les fait concourir au développement de cette nouvelle classe d'êtres, tout en en combattant et en en modifiant quelques effets. Ainsi, sous l'influence de la force végétative, certaines combinaisons moléculaires, qui se seraient formées en son absence, sont remplacées par d'autres moins stables, dont plusieurs sont restées, jusqu'à présent, inimitables et inaccessibles à la science, et qui donnent à chaque végétal un cachet particulier. De façon qu'il s'établit une sorte de lutte entre la force végétative et les forces physiques proprement dites. Tant que la végétation est dans sa période de vigueur, la première l'emporte sur celles-ci et le végétal croît et prospère; mais ces dernières ont sur leur rivale un avantage décisif que constatent l'observation et l'expérience, c'est qu'elles agissent d'une manière incessante, tandis que la force de végétation, après avoir produit des évolutions plus ou moins nombreuses dans l'être qu'elle soutient, s'altère et s'épuise, ou plutôt, ne se trouve plus dans les conditions nécessaires à son action, et les forces générales continuant seules à agir, le végétal dépérit, se flétrit et meurt.

Ici se rencontre encore l'influence de la fatalité : d'abord de la fatalité absolue, de celle qui tient à l'existence de la matière dont l'inertie résiste incessamment à l'action de toutes les forces de la nature, et ensuite de celle qu'on peut appeler fatalité contingente, qui est la permanence des forces dont la manifestation n'a d'autre cause que l'existence même de l'inertie qu'elles doivent combattre. Pourrait-il en être autrement? Les végétaux ne pourraient-ils croître indéfiniment, par l'action constante de

la force qui les constitue, comme les corps inorganiques peuvent s'accroître sans cesse par l'attraction? On ne saurait rigoureusement prouver le contraire, et l'observation seule nous fait connaître qu'il n'en est pas ainsi. Mais on peut faire remarquer qu'il faudrait un miracle, c'est-à-dire une dérogation aux lois générales de la nature, pour que les végétaux fussent éternels. Car les conditions indispensables à leur existence s'altèrent sans cesse. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, une partie de leur nourriture étant tirée de la terre, cet élément ne tarderait pas à s'épuiser si, par sa mort et sa décomposition, la plante ne rendait pas au sol, avec usure, les parties constituantes qu'elle lui a déjà enlevées. C'est là une des mille harmonies de la nature qui témoignent de l'intelligence parfaite de la direction de l'univers, en faisant concourir le mal même au maintien de l'ordre général.

En parlant ici du mal, c'est dire que le bien, pour le végétal considéré en lui-même et plus encore par rapport à nous, est l'existence. Et en effet, quel philosophe, quel homme capable d'apprécier les beautés de la nature, ne comprendra pas dans le bien le développement luxuriant de la plante accomplissant son évolution suivant les vues de la Providence? Le bien est ici, comme toujours, l'œuvre spéciale de Dieu, et le mal, sa destruction; fatalité qui tient à l'existence de la matière, mais dont l'intelligence spirituelle sait tirer un nouveau bien pour entretenir l'harmonie générale. Car, sans la mort du végétal, ne se serait pas formée cette couche d'humus qui recouvre les terres habitables, et qui non-seulement leur a rendu les éléments de vie qui en avaient été tirés, mais qui les a encore enrichies de tous ceux qui ont été puisés dans l'atmosphère, en l'épurant de plus en plus. Ainsi donc, toujours même conclusion : l'esprit ou Dieu est le

principe de ce que nous appelons le bien; la matière, avec son inertie, est la cause aveugle du mal.

Je pourrais exactement répéter pour les animaux ce que je viens de dire à propos des végétaux, et arriver à la même conclusion. Mais cette classe d'êtres donne lieu en outre à d'autres considérations particulières. L'observation nous montre d'abord que si les végétaux peuvent s'assimiler avec une certaine facilité les éléments inorganiques qu'ils puisent particulièrement dans le sol, les animaux exigent dans ces éléments une préparation plus avancée. En sorte que, sauf peut-être pour quelques-unes des espèces inférieures, ils n'ont pu paraître dans la création qu'après les végétaux qui servent à leur pâture, et, dans tous les cas, qu'après la formation de matière cellulaire organique. Bien plus, tous les animaux n'étant pas herbivores ou frugivores, les carnassiers n'ont pu paraître qu'après ceux-ci et, forcément, la création a dû être successive; ce qui est d'ailleurs confirmé par l'observation, et particulièrement par la science géologique. Ainsi, la matière inorganique primitive a fourni à l'esprit créateur les éléments des cellules. Celles-ci seules ont permis le développement des végétaux, et l'absorption par leurs tissus d'une partie des substances minérales contenues dans le sol et dans l'air atmosphérique. Les végétaux ont servi à la formation de la chair et des autres substances animales, conjointement avec le concours de quelques éléments minéraux, particulièrement de l'eau et de l'oxygène de l'air atmosphérique. Enfin, avec la chair des animaux herbivores et les mêmes éléments minéraux, l'esprit a fabriqué les chairs et les charpentes plus solides des carnassiers.

Tous ces phénomènes sont de même nature et dérivent de la faculté que possède l'esprit d'organiser la matière;

mais le règne animal en présente d'un autre genre qui demandent encore d'arrêter notre attention. Tout animal est sensible, et, dans l'hypothèse que j'ai admise, ce n'est évidemment pas la matière qui sent en lui, mais bien l'esprit. La matière n'est que l'occasion et l'instrument de la sensation. La sensation entraîne avec elle, l'expérience nous le prouve, le plaisir et la douleur. L'une et l'autre de ces affections sont utiles à la vie, quoique à des degrés différents ; la première pour attirer vers les choses nécessaires à l'existence et au bien-être, la seconde pour faire éviter celles qui seraient nuisibles. Tout ce qui sert directement, dans l'animal, au soutien de la vie et au maintien de l'espèce est conforme à la tendance ou à l'intention de l'esprit, c'est-à-dire au bien. Le plaisir est donc un bien pour l'animal; mais la douleur, qui n'existe jamais sans une désorganisation matérielle plus ou moins prononcée, et par conséquent sans une opposition aux vues de Dieu, est un mal que la crainte fait fuir autant que possible, quoique la Providence sache, dans certains cas, la faire tourner en bien réel pour éviter un plus grand mal. Ainsi, le bien et le mal, que personne ne niera accompagner dans l'animal le plaisir et la douleur, sont, comme dans le règne minéral et dans le règne végétal, ce qui est conforme ou ce qui est opposé à l'action régulière de la puissance spirituelle. D'où provient le mal, dans la circonstance qui nous occupe? Toujours de la même cause: de l'existence fatale de la matière, de l'inertie de ses parties qui résiste à toute action extérieure, des lois générales de la physique dont la persistance est nécessaire pour combattre cette inertie, enfin de l'impossibilité de permanence d'aucun individu, qui peut bien être continu dans une certaine mesure, mais qui ne peut rester identique, qui

change incessamment, et qui doit nécessairement se désorganiser pour permettre de nouvelles actions de l'esprit et de nouvelles combinaisons de la matière.

III

Dieu et ses attributs.

Le nom de Dieu a déjà plusieurs fois échappé de ma plume, et je ne dois pas plus longtemps hésiter à en faire usage. Est-il nécessaire de prouver l'existence de cet être admis sous mille formes, diverses il est vrai, mais admis par tous les peuples de l'univers? Dans le système spiritualiste qui précède, elle est un postulat ou plutôt un axiome, et ce qu'on peut demander seulement est la définition des attributs de Dieu. Or, les deux seuls qui lui soient essentiels et qui résultent de l'observation de l'univers ont déjà été énoncés : ce sont l'intelligence et la puissance, qui constituent l'esprit; dont la première ne peut être conçue que comme parfaite et la seconde que comme infinie. Quant aux modes de ces deux attributs, quelques-uns ont déjà été reconnus. C'est, pour la puissance, la faculté de modifier l'état de la matière par l'action de l'attraction et de toutes les autres forces, soit que celles-ci dérivent de la première, soit qu'elles en restent distinctes; pour l'intelligence, c'est d'abord l'établissement et le maintien des lois qui dirigent toutes les forces et qui en assurent tous les résultats harmoniques. On doit y ajouter le sentiment de l'état de la matière, à quelque degré de combinaison qu'elle soit arrivée, par la présence éternelle de l'esprit auprès de chacun de ses atomes, et la réalisation des développements vitaux ren-

dus possibles à raison de l'état de cette matière. La sensibilité dans les animaux nous montre Dieu jouissant ou souffrant en eux par l'épanouissement normal de leurs facultés ou par leur désorganisation, comme il doit jouir ou souffrir de l'accroissement ou du dépérissement des végétaux, comme il doit sentir l'effort permanent par lequel il maintient les corps célestes dans leurs orbites et toutes les molécules matérielles dans leurs mouvements opposés à l'inertie. Ce Dieu impassible que nous présentent certaines philosophies dans leur inconséquence, ne saurait être admis. Le Dieu fort supporte tous les maux, mais il les ressent. Car on ne peut supposer qu'il existe rien de spirituel dans le monde qui lui soit étranger, qui lui soit inconnu, et la douleur lui serait inconnue si, là où elle existe, il ne la ressentait pas avec toutes ses angoisses. Ainsi tout mal est senti par Dieu, offense Dieu, pour me servir d'une expression théologique qui, dans son vague, ne peut avoir d'autre signification précise que celle que je lui assigne ici. Enfin l'intelligence de Dieu ressort encore par l'instinct qui met chaque animal en communication harmonique avec tous les objets extérieurs en concordance avec sa nature et qui peuvent concourir à son bien-être et à son entretien ainsi qu'à la perpétuité de sa race. On pourrait découvrir encore dans les animaux quelques autres traces de l'intelligence divine, mais c'est par l'étude de l'homme surtout que nous pouvons arriver à la connaissance de tous ceux de ses modes auxquels il nous est permis d'atteindre.

L'homme aperçoit dans l'univers quelque chose qui n'est pas matière; il l'étudie dans les divers phénomènes de la nature, il le nomme esprit; mais il ne peut en connaître la réalité que par ce qu'il en trouve en soi, au moyen de la conscience. Il le conclut de l'observation du

monde, mais il le sent agir en lui-même, et ce sentiment est la connaissance la plus intime qu'il en puisse acquérir. C'est ainsi qu'on a dit, avec raison, que la psychologie était la base la plus solide de la métaphysique. Cette science de sentiment et d'observation se prête à d'immenses développements qu'il serait superflu de chercher à aborder ici ; je dois me borner à ce qui rentre le plus directement dans le sujet que je traite.

Les sensations nous conduisent à des perceptions et à des idées. Ces idées sont la connaissance de certains états, de certains rapports des choses matérielles. L'esprit, dans l'homme, a donc la faculté d'acquérir ces connaissances, de saisir ces rapports. Autant nous possédons de sens différents, autant nous pouvons acquérir de connaissances diverses sur la manière d'être des corps, et Dieu possède comme nous toutes ces connaissances. Car, je l'ai dit déjà, nous ne saurions admettre qu'esprit infini, partout présent, il reste étranger à aucune action spirituelle qui se passe dans le monde. Toutes nos sensations et nos idées ne peuvent arriver à notre conscience qu'à l'aide de certains de nos organes, et c'est de l'interprétation par l'esprit des impressions transmises à ces organes par l'action des corps extérieurs qu'apparaissent nos sensations, puis, par une réaction de l'esprit, que naissent nos idées. Ces diverses opérations ne sont point saisies par notre conscience, qui ne nous en livre que le résultat, mais l'esprit jouit évidemment de la faculté de les faire. L'esprit universel, ou Dieu, voit donc par nos yeux, entend par nos oreilles, touche par nos mains, et connaît en outre les opérations intimes qui se passent en nous. Mais n'a-t-il pas nécessairement d'autres notions des choses que celles qui nous sont acquises, et qui, dans chacun de nous, sont bornées par la portée de nos sens ?

La réponse ne saurait être douteuse. Il faut d'abord étendre ces notions à celles que peuvent acquérir tous les êtres sensibles existant dans l'univers, et dont, sur notre terre même, nous ne connaissons qu'une bien petite partie. En second lieu, puisque, dans notre cerveau, l'esprit sait interpréter, pour en tirer des idées, des modifications matérielles dont nous n'avons nulle conscience, il exerce là des actes d'intelligence qui nous sont tout à fait inconnus. D'ailleurs, en considérant la terre seulement, les animaux n'y ont pas toujours existé, et l'intelligence de l'état de la matière n'a pu naître seulement en Dieu en même temps qu'eux; elle existait nécessairement, comme lui-même, de toute éternité; et, comme rien ne saurait limiter *à priori* les modes contingents de connaissance de la matière qui pourraient être donnés à des êtres sensibles, on peut en conclure avec certitude qu'en Dieu l'intelligence de l'état de la matière est complète, c'est-à-dire qu'on n'en pourrait concevoir aucun mode qui ne doive lui être attribué, et que la nature intime de tous les éléments matériels lui est parfaitement connue.

L'homme n'a pas seulement quelques idées des choses corporelles et des rapports qu'elles ont entre elles; mais ces idées, il les analyse, il les généralise, il les combine entre elles de mille manières, soit instinctivement, c'est-à-dire en n'ayant la conscience que du résultat de l'opération intime de son esprit, soit à l'aide de la réflexion, par une opération dont il conserve, en partie au moins, la conscience et que l'on appelle penser. Est-il nécessaire d'ajouter, d'après ce qui vient d'être dit, que Dieu pense, puisque l'homme pense, c'est-à-dire, qu'il combine ses idées? Mais évidemment, si l'homme a besoin d'organes pour penser, ces organes ne sont point nécessaires à

Dieu, et la formation en nous d'idées instinctives, bien que résultant de notre organisation, nous peut donner un aperçu de la faculté spéciale, à nous étrangère, que Dieu exerce en nous et qu'il peut exercer indépendamment de nous. Donc toutes les combinaisons intellectue les imaginables sont opérées ou, pour mieux dire, existent incessamment en Dieu; bien qu'elles ne soient rendues sensibles extérieurement dans la matière qu'au moyen de certaines organisations particulières de celle-ci. Mais comme l'univers est infini, et qu'on peut concevoir que toutes les combinaisons matérielles possibles y soient réalisées, on peut supposer, avec une grande probabilité, que toutes les conceptions spirituelles ont leur réalisation actuelle et éternelle dans l'ensemble des mondes, quoique chacun d'eux soit éternellement changeant. Ici, cependant, on retombe dans des considérations d'infini qui échappent à la portée de l'esprit humain, et que je n'aborde de loin que pour prévenir l'objection qu'on pourrait me faire de paraître restreindre les conceptions divines.

Je crois avoir établi d'une manière suffisante la puissance et l'intelligence comme des attributs essentiels de l'esprit. Mais, tous les philosophes, en parlant de Dieu, et particulièrement les théologiens, sont loin de borner à cette énonciation les caractères qu'ils attribuent à la Divinité, et ils mettent encore en première ligne la justice et la bonté. Certes, on ne saurait nier, sans insanité, la réalité de ces deux qualités en Dieu; mais ce ne sont pas là des attributs essentiels, ce sont des conséquences nécessaires des deux seuls attributs constitutifs de l'essence spirituelle. Comment pourrait-on concevoir un être infiniment puissant et parfaitement intelligent commettant des actes injustes, c'est-à-dire opposés à la raison, aux rapports naturels et exacts des choses? L'injustice, oppo-

sée au bien, est par cela seul opposée à l'essence divine. On peut sans doute énoncer la justice comme un attribut propre à compléter, chez la plupart des hommes, l'idée de la Divinité, mais ce n'est qu'un attribut secondaire dérivant nécessairement des deux premiers. Il en est de même de la bonté, qu'on associe souvent aussi à la miséricorde. Cette bonté peut se traduire par l'amour de Dieu pour la création, et plus particulièrement pour l'homme. Or n'est-ce pas une nécessité absolue que l'Être créateur, infiniment puissant, se complaise dans sa création, qu'il n'a pu faire que le mieux possible avec son intelligence parfaite? Sans doute il existe dans la matière un obstacle qui résiste à sa puissance, et que sans cesse il doit combattre et vaincre ; sans doute il en souffre, nous le sentons en nous-mêmes, car nous ne pouvons souffrir sans qu'il éprouve notre souffrance, mais son œuvre n'en est pas moins conforme à sa volonté, puisqu'elle est opérée avec une intelligence qui, ayant l'intuition de toutes les conséquences des choses existantes, n'a pas manqué de prévoir les imperfections que la fatalité matérielle devait nécessairement apporter dans la réalisation des types conçus par l'esprit divin. Ainsi, la justice et la bonté existent en Dieu, mais comme conséquences nécessaires de la puissance et de l'intelligence, seuls attributs qui suffisent pour constituer son essence.

Ce n'est pas seulement sur ces deux attributs moraux que je puis me trouver, dans une certaine mesure, en dissidence avec un assez grand nombre de philosophes. Il est un autre point fort important sur lequel je suis en complet désaccord avec tout ce qui se dit philosophe spiritualiste. C'est en ce qui concerne la puissance. Je dis bien, comme eux : Dieu est tout-puissant; mais nous n'entendons pas de la même manière la signification du

mot puissance. On a vu que, jusqu'à présent, je ne l'ai prise que dans le sens mécanique; que pour moi, ce n'est que la faculté de changer l'état de mouvement de la matière, de se manifester comme force. Or, il s'en faut de beaucoup que les spiritualistes l'entendent ainsi. Ils veulent bien que Dieu jouisse de la faculté de mouvoir la matière, ou plutôt, suivant eux, de créer la force; mais ce n'est là que le petit côté de la puissance divine. La puissance véritable, disent-ils, est la faculté de la création absolue, de la création *è nihilo* de la matière. C'est ici que ma doctrine se sépare complétement de la leur. Ce n'est pas que je veuille prouver que cette création est impossible. Je ne la conçois pas; mais il est des choses dans le monde que je ne conçois pas et que je crois cependant. C'est que je ne puis nier l'existence de ces choses. Si donc j'avais vu, sans illusion possible, une création *è nihilo,* je serais obligé d'y croire. Si même le monde ne pouvait s'expliquer autrement, je me résignerais à en adopter l'hypothèse; mais, lorsqu'il n'existe aucun témoin d'un tel fait et qu'il n'est nullement indispensable de l'admettre pour se rendre ompte de l'existence des choses, ne saurait-il être permis d'en douter?

Vous limitez Dieu, va-t-on se récrier de toutes parts, tout en voulant le faire infini. Oui, sans doute, je le limite à ce qui est de son essence, comme tous les infinis sont limités dans leur nature. Ne le faites-vous pas vous-mêmes? En proclamant Dieu infiniment bon, le dites-vous en même temps infiniment méchant? Ne vous évertuez-vous pas à nous répéter qu'il n'est ni long ni large, lorsque vous ne voulez pas qu'on le confonde avec la matière? Et voudriez-vous, avec Spinoza, lui attribuer tous les infinis imaginables?

Sur quoi se fonde la croyance que je refuse ici d'adop-

ter? En grande partie sur une obscure tradition qu'on s'efforce de justifier par des raisons peu solides, mais qui paraissent d'autant plus irrécusables qu'elles sont plus anciennes. On a dit d'abord que l'esprit était nécessaire et la matière contingente, et que par conséquent la matière avait été créée par l'esprit. Mais ce n'est là qu'une pétition de principe. Comment justifier la distinction qu'on établit? L'existence de l'esprit, c'est-à-dire de la puissance et de l'intelligence dans l'univers, est un fait incontestable. Et, comme il serait impossible de concevoir un fait antérieur d'où cette existence pût dépendre, elle est par elle-même de toute éternité, elle est nécessaire, pour me servir du terme usité dans la philosophie. L'existence de la matière, en l'admettant comme une réalité, est un autre fait tout aussi incontestable. Peut-on découvrir une cause qui lui soit antérieure? Oui, dira-t-on, cette cause est l'esprit ou Dieu. Je ne saurais prouver, comme je l'ai dit, l'impossibilité absolue d'une telle proposition. Mais il ne suffit pas pour l'établir de poser sa possibilité, il faut prouver aussi sa nécessité, et cette preuve n'est pas faite. La matière est nécessaire, pour la constitution du monde, tout aussi bien que l'esprit. Rien ne s'oppose à ce que cette nécessité soit aussi absolue. Nous sommes ici en présence de deux possibilités, celle de la création et celle de l'existence éternelle de la matière. Laquelle des deux est la vérité? On me répond : « Vous admettez deux principes opposés qui se combattent, ce qui est absurde. Il ne peut y avoir qu'un principe. L'unité de principe est une vérité universellement reconnue. » Ce n'est là qu'une hypothèse et non une vérité. Je n'admets que ce que je vois. Derrière l'attraction, par exemple, et la force centrifuge qui la combat, je ne vois pas deux principes opposés, de même nature, mais deux

principes différents; l'un essentiellement actif, l'autre essentiellement passif; l'un puissant et intelligent, l'autre seulement étendu et impénétrable, par suite inerte. Que serait l'activité sans substance sur laquelle elle pût s'exercer? Que serait l'intelligence sans rien à comprendre et à combiner? On sépare le monde intellectuel du monde matériel. Je veux bien admettre cette distinction logique; mais, en réalité, le monde intellectuel entièrement isolé du monde matériel est insaisissable à l'esprit. On ajoute cependant : « Avant la création, Dieu immobile dans l'univers se pensait lui-même. » Il y a là des mots, et l'on y chercherait vainement des choses. Qu'est-ce que Dieu immobile? Qu'est-ce que l'univers avant la création? Qu'est-ce que se penser ou même penser dans ce vide et dans cette immobilité? Mais, sans y rien comprendre, je passe outre et je dis, après bien d'autres auxquels on n'a jamais répondu d'une manière satisfaisante : Si Dieu immobile s'est pensé pendant une éternité, qui a pu le faire sortir de cette immobilité et de cette pensée unique, puisque rien autre chose que lui n'existait alors? Est-ce l'ennui ou le caprice? L'une et l'autre hypothèse sont également contradictoires avec l'idée d'une intelligence et d'une puissance infinies. Dieu pensait le monde, dira-t-on encore; mais, dans l'être infini, cette pensée devait être éternelle, immédiatement parfaite et immédiatement réalisée. La création dans le temps, de quelque façon qu'on l'envisage, est une véritable absurdité; c'est-à-dire qu'elle est en contradiction avec l'idée raisonnable qu'on doit se faire de l'esprit et de Dieu.

Si le monde n'a pu être créé dans le temps, n'a-t-il pas pu l'être dans l'éternité, n'est-il point éternel comme Dieu, quoique procédant *è nihilo* de sa puissance? Ici mes objections précédentes s'affaiblissent, et, quoique la con-

ception d'une création dans l'éternité dépasse la portée de l'esprit humain, c'est néanmoins une hypothèse qui doit être examinée, puisque je l'admets moi-même d'une certaine façon dans mon système de dualisme, où je dis que Dieu agit de toute éternité sur une matière coexistante, pour créer sans cesse tous les mondes imaginables. Il n'y a de différence entre les deux conceptions que la coexistence ou la création *è nihilo* de la matière dans le désordre chaotique, virtuel seulement alors, que j'ai supposé.

Je ferai remarquer que, si cette création a eu lieu en effet, elle ne peut être que la pensée même éternelle de Dieu, en sorte que la matière n'existerait pas réellement, Dieu étant le seul être réel. Dès lors, on retombe dans le système de Spinoza, dans le véritable panthéisme. Cette considération ne m'arrêterait pas si les conséquences en étaient admissibles; mais elle me répugne aussi bien qu'à la plupart des spiritualistes, c'est-à-dire à tous ceux qui ne sont pas idéalistes. Si le monde, en effet, est la création complète de Dieu, ou la réalisation absolue de sa pensée, tout doit y être parfait comme cette pensée même. Ce que nous appelons mal, ne fût-ce qu'un moindre degré du bien, ne saurait s'y rencontrer. Cependant, le mal existe, quelque effort qu'on puisse faire par le raisonnement pour me persuader le contraire. Il suffit que j'éprouve la moindre souffrance pour m'imposer à cet égard une conviction plus forte que tous les sophismes du monde. Donc l'univers ne peut être la création absolue de Dieu, la réalisation complète de sa pensée, ou bien il faut admettre que Dieu est le créateur du mal, ce qui est la plus évidente des absurdités.

Dieu n'a point créé le mal, me répond-on, mais il l'a permis pour éprouver les hommes. Pure subtilité de théo-

logiens. Est-ce aussi pour éprouver les animaux qu'il leur a donné la souffrance? Et pourquoi n'a-t-il pas créé tous les hommes supérieurs comme lui à l'épreuve? Le damné n'a-t-il pas à lui demander compte de sa naissance? Vous proclamez la justice de Dieu, et vous faites de ce Dieu un être capricieux et cruel. Non, Dieu n'a pas créé le mal, parce qu'il n'a pas tout créé. La matière est coéternelle à son action. Elle constitue la fatalité, et c'est cette fatalité qui est la cause primitive de ce que nous appelons le mal et de ce que nous ressentons comme mal. Dieu la combat sans cesse, et, en la combattant, il demeure dans l'essence de ses attributs, qui le font la source de tout bien.

Telle est la preuve morale, irréfutable selon moi, qui établit l'existence coéternelle de la matière et de l'esprit. Cependant, il s'élève une objection que ses auteurs croient inébranlable, et qui est la seule en effet qui ait quelque valeur. Si le mal est une fatalité, l'homme ne saurait en être responsable devant Dieu. Que devient alors la morale? Le bien, le mal moral semblent indifférents en eux-mêmes, puisqu'ils n'ont point de sanction. Chacun de nous, sans s'inquiéter d'un avenir où il ne trouvera pas de juge, n'a plus d'autre règle dans sa conduite que la recherche de son bien-être particulier, par quelque moyen que ce soit, et le crime triomphant est préférable à la vertu opprimée.

Cette objection, vieille comme la philosophie, est plus spécieuse que bien fondée. Je fais observer d'abord que, sans chercher à la réfuter, on pourrait répondre que si la proposition à laquelle on l'oppose est exacte, il faut accepter les imperfections qu'elle laisse subsister dans le monde, puisqu'elle établit par elle-même que le monde ne peut être parfait selon la pensée de Dieu, malgré les

efforts incessants de l'esprit pour combattre le mal. Tous les êtres animés, autres que l'homme, en souffrent; en sont-ils indemnisés dans un autre monde? Mais j'abandonne cette fin de non-recevoir, et je dirai que Dieu étant le principe du bien, et le bonheur de l'humanité étant un bien, ce bonheur est conforme aux vues de Dieu. Tout ce qui, pour l'homme, est conforme à ces vues ne peut donc être pour lui que la voie du bonheur même. Il marche dans cette voie en se conformant aux vues de Dieu, c'est-à-dire en faisant le bien. C'est ce que tous les moralistes s'efforcent d'établir. C'est ce qui faisait la puissance de la philosophie stoïcienne. C'est ce qui est la vérité. Il est donc inexact de dire que le bien et le mal sont indifférents pour le bonheur de l'homme, et ainsi se trouve renversée l'objection.

On insiste pourtant. Si l'homme, dit-on, est soumis à la fatalité, ses efforts seront inutiles; comment pourrait-il échapper au mal? Mais tout dans l'homme n'est pas fatal. L'esprit qui est en lui régit ses actions et combat la fatalité, loin de l'y abandonner. L'expérience, plus forte que les sophismes, nous le montre tous les jours. Qu'un gouffre se présente sous ses pas, il ne s'y précipitera pas fatalement, mais il l'évitera librement. Il fuira le mal partout où il le rencontrera, et le mal moral comme le mal physique, s'il sait le reconnaître pour tel. L'important pour lui est de savoir discerner le vrai bien, et c'est dans ce but que la Providence nous a donné l'instinct qui nous fait rechercher le bien et la raison qui nous le fait reconnaître. Les pervers ne sont le plus souvent que des hommes incomplets et ignorants. Une bonne éducation et une instruction solide sont les ressources les plus assurées pour éviter autant que possible le mal en ce monde.

Enfin, pour me rapprocher davantage de l'opinion

des spiritualistes, j'ajouterai que l'âme, quelle qu'elle soit, ou l'esprit qui nous anime, ne peut, comme esprit, être qu'immortelle, et après la mort, c'est-à-dire après la dissolution du corps, elle ne peut affecter que trois états : ou passer dans un autre corps, pour y remplir des fonctions analogues à celles dont elle s'est déjà acquittée sur la terre, ou survivre personnellement isolée, ou se réunir à l'esprit universel, c'est-à-dire à Dieu. Dans la première hypothèse, l'âme passant dans un nouveau corps, après avoir bu les eaux du Léthé, il ne saurait y avoir expiation véritable, mais seulement nouvelle naissance et nouvelle vie indépendante de la première. Par conséquent il n'y aurait pas responsabilité, récompense ou punition, à moins qu'on ne suppose que l'âme humaine en passant dans le corps d'un loup ou de tout autre animal habitant peut-être un autre monde que la terre, se souvienne de son état primitif et souffre ou se réjouisse de sa nouvelle demeure. Mais une croyance aussi puérile, aussi invraisemblable, et à laquelle aucune observation ne saurait servir de base, ne mérite pas le moindre examen. Il ne reste donc que les deux dernières hypothèses, qui sont en effet les seules qu'admette une sérieuse philosophie.

L'âme séparée du corps et vivant dans sa personnalité propre, telle est l'opinion la plus généralement répandue. Cette âme, en la supposant telle, est esprit, par conséquent puissance et intelligence, attributs dont elle a donné des preuves pendant son union avec le corps et qu'elle n'a pu perdre en continuant à exister. Si l'on admet qu'elle n'exerce plus sa puissance sur la matière, elle la conserve du moins virtuellement. Quant à son intelligence, on ne peut supposer qu'elle n'en fasse plus usage, car ce serait un sommeil qui équivaudrait à la mort, à

un anéantissement complet. Elle ne cesse donc pas de penser et d'avoir présent l'ensemble de la vie corporelle qu'elle a dirigée sur la terre. Ce que nous appelons oubli, en effet, n'est pas la mémoire qui échappe à l'âme, c'est le refus de nos organes de se prêter aux modifications propres à faire apparaître dans le moi le souvenir des faits passés. Mais ce souvenir existe toujours dans l'âme, et il arrive souvent qu'il se manifeste après un travail plus ou moins long du cerveau. Il existait donc dans l'esprit puisqu'il s'y retrouve, et, s'il disparaissait après la mort, l'âme ne représenterait plus la personne, contrairement à l'hypothèse admise dont je suis parti. Mais cette âme intelligente, cet esprit possédant les deux attributs de Dieu et qui procèdent de lui seul, ne peut qu'aimer le bien et souffrir du mal. Donc elle jouira éternellement du bien qu'elle aura pu accomplir malgré les entraves du corps, et elle souffrira également de tout le mal auquel l'influence de la matière l'aura entraînée malgré tous ses efforts conscients ou cachés. Ainsi seront pesées, avec une équité parfaite, toutes les actions humaines, sans que la justice divine ait à y intervenir, et il y a ici double peine et double plaisir; car Dieu lui-même ne peut être insensible aux joies ou aux douleurs de ses créatures, et la fatalité matérielle seule s'oppose à ce que tout ne soit que jouissance. Dans cette seconde hypothèse, le système dualiste que j'ai adopté ne s'oppose donc nullement à l'influence heureuse que peut avoir, pour combattre la fatalité du mal, la crainte des peines ou l'espoir des récompenses éternelles.

Dans la troisième hypothèse, celle de l'âme se confondant à la mort avec l'esprit universel, les choses se simplifient beaucoup. Au lieu de deux souffrances ou de deux joies éternelles, il n'y en a plus qu'une en Dieu

même. Mais en lui, les personnalités doivent rester distinctes. Son infinité peut comprendre les êtres spirituels infinis de l'univers, et ces êtres souffrent ou jouissent éternellement en lui par le souvenir du bien ou du mal passagers qu'ils ont accompli. Cet état de choses est sans doute incompréhensible, parce que Dieu et l'infini nous sont inaccessibles, mais la raison nous y conduit, comme elle conduit vers l'infini lui-même, et cette vérité ne fût-elle qu'une probabilité, qu'une hypothèse, elle ne détruirait pas moins l'objection morale qu'on peut faire contre la fatalité du mal, et cela, sans porter atteinte à ce qu'on appelle la justice et la bonté de Dieu. Toujours l'appréhension des peines éternelles et l'espoir d'un éternel bonheur seraient pendant la vie un stimulant puissant pour combattre le mal, comme l'appât du plaisir et la crainte de la douleur sont les motifs de la détermination d'un grand nombre de nos actions. Dieu se sert de la vie animale pour l'opposer à la fatalité des lois physiques, comme il emploie celles-ci à vaincre la fatalité matérielle de l'inertie.

IV

De la nature et de l'action de l'esprit dans tous les corps.

La question qui vient d'être traitée me conduit à examiner ce que peut être l'esprit dans chacun des corps de la nature, s'il existe autant d'esprits que de corps animés, si ces esprits enfin sont des entités créées par Dieu et ayant une vie propre. Je ne me sépare pas moins encore ici des maîtres de la philosophie moderne que dans plusieurs des propositions précédentes.

J'ai reconnu la présence de l'esprit dans la matière

inorganique, et j'ai dit qu'elle se manifestait sous la forme de l'attraction et des autres forces physiques ou chimiques répandues dans la nature. Ces forces, qui sont à proprement parler l'âme de la matière, ce qui l'anime, ce qui lui donne un mouvement spécial, sont-elles des entités, des êtres distincts, pour chaque corps? Personne ne l'a jamais prétendu et sans doute ne le prétendra jamais. L'attraction, pour simplifier la question, est une, est universelle, est la même partout. Brisez un corps en mille parcelles, elle ne changera pas. Elle agira sur chaque partie, sur chaque molécule, sur chaque atome, comme elle agissait sur la masse totale, avec la même intensité, en suivant les mêmes lois. L'expérience et l'observation nous l'ont appris. C'est une force générale agissant partout de la même manière sur la matière. Cette force est-elle un être elle-même, a-t-elle été créée par Dieu? Il semble que ce soit là l'opinion des philosophes spiritualistes; mais cette opinion ne soutient guère l'examen. Pour créer la force, il faut évidemment la posséder, et personne ne soutiendra que Dieu n'a pas la faculté d'agir sur la matière. Dieu esprit possède la puissance, qui est un des attributs de l'esprit. Qu'est-il besoin alors qu'il crée un agent pour exercer sa propre puissance? C'est pareillement son intelligence qui a établi les lois de l'attraction, ce ne peut être que lui-même qui les pratique. En d'autres termes, comme je l'ai déjà dit, l'attraction n'est que l'action intelligente de Dieu sur la matière. Ce n'est donc point une entité ayant sa vie spéciale, pendant que l'esprit sommeille en s'en remettant à elle de la direction générale du monde.

Passant aux êtres organisés, aux végétaux, où nous voyons apparaître la force sous une forme nouvelle et dans une direction intelligente toute particulière, admet-

trons-nous une âme spéciale dans chaque individu, dans chaque brin d'herbe? Non, sans doute, et personne ne nous suivrait dans cette voie. Tout le monde reconnaît encore dans la végétation une sorte de force universelle, malgré la variété innombrable de ses produits. Il est vrai que, de cette force même et de l'intelligence admirable qui la dirige, on semble le plus souvent faire une entité; mais tout ce que je viens de dire de l'attraction lui est applicable *à fortiori*. Car, plus l'intelligence se développe, plus le doigt de Dieu est apparent, et je puis dire avec conviction que la végétation n'est que le résultat de l'action directe de Dieu sur la matière amenée par une création précédente à un état préparatoire qui permet cette nouvelle manifestation, et l'intelligence y ressort d'autant plus extérieurement que l'organisation se trouve plus avancée par la succession des actes de la puissance divine.

La même chose peut se dire encore de tout le règne animal. Cependant l'intelligence et la puissance se manifestant ici, par l'animal même, sous la forme de sensibilité, d'instinct et de volonté, l'opinion des philosophes commence à se diviser; et il en est un assez grand nombre qui, tout en admettant que les forces animales proprement dites, celles qui produisent la croissance et entretiennent la vie, sont de même ordre que toutes les autres forces de la nature, attribuent néanmoins aux animaux une âme particulière, qui jouit de la faculté de sentir et de vouloir. Mais cette âme, ils sont loin de la définir. Ils osent à peine la dire spirituelle, et cependant elle ne peut être matérielle. Car alors la matière sentirait et voudrait, et il ne serait plus nécessaire d'avoir recours à une âme; de plus, ils ne la font point immortelle. Cela est facile à dire, mais conçoivent-ils un esprit mortel? L'hypothèse

de cette âme n'est qu'une obscurité de plus, et cependant on ne saurait nier que l'esprit se montre dans l'animal.

S'il est difficile de découvrir ce qu'est l'esprit dans l'animal, d'établir s'il constitue une âme, il est possible du moins de l'étudier dans l'homme, parce qu'en lui le philosophe est armé de la conscience qui permet de suivre une partie au moins des opérations de cet agent secret. On appelle âme, dans l'homme, ce qui sent, ce qui pense et ce qui veut. J'admets cette définition, car il faut bien s'entendre avec tout le monde, et l'âme est une puissance en même temps qu'une intelligence, par conséquent un esprit. Je suis parfaitement d'accord en cela avec tous les spiritualistes. Je suis encore d'accord avec eux sur son immortalité, en tant qu'esprit. C'est un point sur lequel je ne veux même pas m'arrêter. Cette âme est-elle un être spécial créé par Dieu, distinct de Dieu, ayant une puissance inférieure à la sienne, mais indépendante et libre? C'est ici que je me sépare de la philosophie moderne. Non, l'âme humaine, pas plus que l'attraction et toutes les forces physiques, pas plus que les forces végétales et animales, n'est une entité créée par Dieu. Elle n'est comme toutes celles-ci qu'un mode particulier de l'action de Dieu sur la matière, en raison de l'organisation du corps humain. Autrement dit, l'âme est l'action même de Dieu dans l'homme, comme la force végétative est l'action de Dieu dans les plantes, comme la force animale est l'action de Dieu dans les animaux et comme elle y détermine la sensibilité et l'instinct, lueurs extérieures de l'intelligence suprême. On peut donner le nom d'âme à la cause de cette dernière manifestation; mais ce nom ne change rien à la nature des choses.

Je puis d'abord apporter ici à l'appui de mon opinion contre la création *è nihilo* de l'âme des considérations

morales analogues à celles que j'ai émises sur la création de la matière. Si Dieu a créé l'âme, il n'a pu que la créer parfaite, d'autant plus qu'étant immatérielle, la fatalité est étrangère à sa nature. Comment alors serait-elle responsable devant Dieu du mal qu'elle serait incapable de commettre? Et cependant, telle est la thèse de mes adversaires. Je sais bien qu'ils disent : La créature est nécessairement moins parfaite que le créateur. Mais qui les autorise à poser un tel principe? Quelle preuve en donnent-ils? En l'admettant même, si Dieu a créé des âmes imparfaites, c'est lui qui est le premier auteur du mal résultant de leur imperfection. Conséquence absurde qui prouve la fausseté des prémisses. Abandonnons toutefois cet ordre d'idées. Il n'y a rien à répondre, il est vrai, à une preuve par l'absurde, mais elle ne commande pas la conviction, parce qu'elle ne fait pas saisir l'enchaînement des raisons qui résultent de la nature des choses.

Le corps humain est, comme tout le reste de la matière, soumis aux lois de l'attraction, et il n'est pas un animiste, si déterminé qu'il soit, qui attribue à l'âme cette force générale. Il obéit également à toutes les autres forces physiques connues de la nature, et son organisation interne est un admirable laboratoire où s'exécutent les plus délicates opérations chimiques que la science n'est encore parvenue à imiter que bien imparfaitement. Ces opérations contribuent tellement à l'entretien de la vie, que plus d'un savant physiologiste a prétendu expliquer par elles seules la vie tout entière. Cependant, personne ne saurait les attribuer à ce qu'on nomme généralement l'âme. Les forces végétatives se manifestent aussi dans l'homme et dans tous les animaux. On ne pourrait non plus les ranger dans le domaine de l'âme, telle qu'on l'entend, sans admettre que les végétaux

possèdent le même principe, ce que les plus hardis n'ont pas encore osé proposer. Les phénomènes de la végétation sont surtout d'ailleurs de ceux qu'on prétend expliquer par les lois générales physico-chimiques, et, sans partager entièrement cette opinion, je ne me propose pas de la réfuter ici. Je dirai la même chose de ce qu'on appelle les forces animales. Forces d'ailleurs assez vaguement définies, sur lesquelles l'âme, telle qu'on la conçoit, a cependant une influence bien connue et que les animistes n'hésitent même pas à placer dans son domaine, ce que rejettent tous les autres philosophes. L'homme y est soumis comme à toutes les autres; et, si ce n'est pas l'âme qui les met en action, c'est Dieu même qui les dirige, comme je l'ai dit plus haut en parlant des animaux. Car elles ne peuvent appartenir à la matière, et dès lors, comme forces agissant avec intelligence, elles appartiennent à l'esprit ou à Dieu; à moins d'admettre, comme les anciens, une âme intermédiaire, ce qui ne ferait que compliquer la question sans la résoudre.

Passons maintenant à la sensibilité et à l'instinct dont l'homme jouit, comme le reste de la création animale, quoique à un degré qui paraît différent. On a longtemps dénié ces deux facultés à l'âme, précisément parce qu'elles forment le caractère distinctif de l'animalité, et on les a reléguées avec les autres forces animales. Les anciens les plaçaient dans l'âme inférieure, et c'est à proprement parler ce qu'on fait encore aujourd'hui lorsqu'on attribue une âme inférieure aux animaux. Mais, d'après ce qui précède, c'est à l'action de Dieu même qu'il faudrait les rapporter dans les animaux, et la même chose aurait lieu dans l'homme, où Dieu présiderait directement à l'attraction, aux forces physico-chimiques, à la vie animale, à la sensation et aux actions instinc-

tives, pendant que l'âme gouvernerait la raison. Il se rencontrerait là une espèce de contre-sens. Car, dans l'homme, on attribuerait à Dieu les fonctions purement matérielles et animales, en réservant à l'âme, agent inférieur créé par lui, l'action que les philosophes considèrent comme le titre de noblesse de l'humanité. J'attache, il est vrai, une importance bien secondaire à cette considération. Car toutes les distinctions de noblesse et de dignité, que l'on met en avant et que l'on prodigue tant en parlant de Dieu, ne sont pour moi que des mots vides de sens. Examinons donc la question sous un autre point de vue.

Quel est, dans l'homme, le domaine de l'âme? Ce point est bien difficile, si ce n'est impossible à établir. Cependant, l'opinion la plus généralement soutenue est que tout ce qui tombe sous la conscience appartient à l'âme, et que tout ce qui y échappe est soustrait à sa puissance. Ainsi, la pensée réfléchie, l'action volontaire seraient de son domaine, mais tous les mouvements organiques et les impulsions instinctives lui seraient étrangers. Cette distinction existe-t-elle en effet, est-elle réellement admissible? je ne puis le croire. Car le plus grand nombre des opérations de l'âme nous échappent, ne sont point saisies par notre conscience. Lorsque nous cherchons à rappeler une idée dans notre mémoire, nous avons bien la conscience de l'effort de cette recherche, mais nullement celle de l'opération intime qui fait reparaître l'idée souvent même au moment où nous avons cessé de nous en occuper. Or, cette opération interne appartient évidemment à l'âme telle que les philosophes la conçoivent. Le fait est tout aussi évident encore, lorsque par la réflexion nous nous étudions à établir une certaine combinaison d'idées connues. Nous avons la conscience de notre

étude, nous avons celle de son résultat, mais non pas de l'opération même par laquelle l'âme l'a produit. Cette opération est volontairement provoquée, il est vrai, mais, en elle-même, elle est purement instinctive. N'est-ce pas instinctivement aussi que nous trouvons et que nous prononçons les paroles nécessaires pour exprimer nos idées, que nous traçons par l'écriture les lettres qui en forment les signes? Et cependant, il a fallu que ces paroles, que ces signes fussent péniblement appris par un effort de l'âme dont nous avons eu la conscience. Cette âme cesse-t-elle d'agir elle-même lorsque, par l'habitude, ils nous sont devenus familiers? Cela est d'autant moins admissible, qu'à volonté, la conscience des mots et des lettres nous revient si nous y portons notre attention, si nous nous écoutons parler, si nous sommes indécis sur l'orthographe d'un mot. La même chose a lieu pour tous nos actes si nombreux d'habitude, qui deviennent tout à fait instinctifs et qui cependant peuvent aussi être réfléchis. Changent-ils de moteur dans ces deux circonstances? Est-ce Dieu dans un cas ou, si l'on veut, l'âme animale, et dans l'autre l'âme raisonnable? Enfin, il n'est pas un seul acte volontaire, soit pensée, soit mouvement, qui ne soit toujours accompagné d'un acte instinctif, c'est-à-dire d'un acte dont nous n'avons la conscience que par son résultat. Connaissons-nous l'action de l'âme sur le cerveau ou sur les nerfs pour produire une pensée ou un mouvement volontaire? Et cependant nous ne pouvons refuser d'admettre que cette action soit exercée par elle. Si l'on suppose l'existence d'une âme animale, intermédiaire certes bien inutile, ce serait alors sur elle que l'âme raisonnable exercerait immédiatement son action, et si l'on croit avec moi que Dieu agit directement dans l'instinct, ce serait l'âme humaine qui lui dicterait des

lois ; hypothèse bien moins admissible encore. Les effets de l'instinct sont tellement mêlés chez l'homme à ceux de la raison, qu'on ne saurait admettre qu'un même esprit ou une même âme ne dirige pas les uns et les autres. Seulement, cette âme n'agit pas dans les deux cas sur les mêmes organes, et la physiologie nous apprend qu'il est des nerfs dont l'ébranlement ne va pas jusqu'à la conscience, mais c'est la même main qui touche le clavier dont quelques cordes sont sourdes tandis que d'autres sont sonores.

Si l'âme préside à l'instinct chez l'homme, elle y préside également chez les animaux, et cette âme est spirituelle dans les deux cas, puisqu'elle possède l'intelligence avec la puissance. Mais est-elle de même nature dans deux êtres aussi différents, ou possède-t-elle ces deux attributs au même degré ? Je répondrai à cette question en demandant si l'âme humaine est de même nature dans l'idiot ou le fou que dans l'homme raisonnable. On ne pourra le nier, puisqu'il suffit de rétablir l'état normal dans le cerveau du fou pour lui rendre la raison. L'âme a-t-elle changé de nature ou de puissance par cette transformation matérielle ? change-t-elle de nature lorsque l'homme raisonnable devient imbécile ou fou, lorsque l'enfant à la mamelle devient adulte ou homme ? Tous les philosophes spiritualistes modernes me répondront que non. Ils diront seulement avec moi que l'instrument de l'âme a changé. Eh bien, dans l'animal, l'âme ne paraît pas raisonnable parce que son instrument, qui est le système nerveux et le cerveau, ne se prête pas à l'apparition de la raison; mais il ne résulte pas de là que l'esprit qui entretient et qui dirige sa vie soit d'une autre nature que chez l'homme. Bien plus, lorsqu'un même esprit préside à tous les mouvements animaux, peut-on

croire qu'il y en ait un autre pour diriger les mouvements organiques? Redescendant des animaux aux végétaux, Dieu présiderait-il à la vie de ceux-ci, tandis qu'il aurait créé un esprit spécial pour faire vivre le mollusque le plus élémentaire ou l'animalcule microscopique? Enfin, agirait-il seul dans le minéral, pour se départir de son action dans le reste de la création? Non, Dieu manifeste partout sa puissance et sa providence. Entièrement présent en tout lieu, il agit directement sur tous les êtres de l'univers.

L'esprit ou Dieu est présent avec sa toute-puissance auprès de chacun des atomes de la matière, et il ne délègue pas sa puissance à un autre esprit créé par lui, pour agir sur chacun d'eux. Il n'est pas un philosophe qui le prétende aujourd'hui. Le seul effet d'agglomération de parties résulte de cette action, tant que les corps ne sont pas munis d'organes qui leur permettent d'en manifester de différents. Mais, par le fait même de cette agglomération, il se présente des circonstances qui se prêtent à l'action intelligente de l'esprit qui anime chaque monade, et il se constitue une première organisation élémentaire, compatible avec ces circonstances, qui demeure stationnaire tant que ne se réalisent pas de nouvelles conditions dont l'esprit puisse profiter pour la pousser plus loin. C'est ainsi, comme je l'ai dit, que les végétaux ne peuvent paraître que lorsqu'un milieu et un support convenables leur sont offerts; mais ils se développent aussitôt que les conditions nécessaires à leur existence, et qui dérivent de l'action primitive de Dieu, viennent à être satisfaites. Or, pour ce nouveau mode d'action, Dieu ne délègue pas plus que pour le premier son autorité à un être créé par lui qui, lui étant soumis, ne pourrait agir que par son impulsion et serait un rouage inutile.

Le végétal, régi par ce qu'on appelle les lois générales de la nature, ne jouit ni de la sensibilité ni de l'instinct, parce que ces deux facultés lui sont inutiles, plongé qu'il est dans un milieu qui fournit de lui-même à sa croissance et à son entretien. Et, lorsqu'on l'enlève à ce milieu, il ne tarde pas à périr. Les circonstances extérieures toujours aidant, les organisations se perfectionnent et les facultés se multiplient en même temps. Les animaux qui ont reçu la locomotion, mais qui ne trouvent plus directement leur nourriture dans le sol, sont obligés de la chercher autour d'eux. Aussi, la même intelligence qui a perfectionné leurs organes se montre-t-elle en eux sous la forme de sensibilité et d'instinct, facultés qui leur servent à reconnaître les substances extérieures propres à les alimenter et plus généralement à leur procurer le bien-être, et qui les attire vers elles. Dans l'homme, le perfectionnement de l'organisation a été poussé au plus haut degré qu'il ait pu encore atteindre sur la terre, et, indépendamment de la sensibilité, de l'instinct et de la volonté, il a été donné à cet être supérieur de jouir de la conscience et de la raison. Mais, que quelques fibres du cerveau viennent à se déranger, et ces deux dernières facultés disparaissent, tout en pouvant laisser subsister les autres qui lui sont communes avec le reste du règne animal; car elles dépendent uniquement de l'action de l'esprit sur quelques-uns de nos organes.

Si la création d'un agent spécial n'a pas été nécessaire pour la direction des forces végétales, il ne l'a pas été davantage pour celle des forces animales et pour la manifestation de l'instinct. L'intelligence de Dieu suffit pour tout expliquer. L'existence de cet agent est-elle plus indispensable pour les fonctions de la conscience et de la raison, si intimement liées à la sensibilité et à l'instinct?

Si quelques considérations semblent plaider pour la création de cet être spécial, qui établirait une grande anomalie dans la loi de continuité des phénomènes de ce monde, mille objections insolubles s'élèvent contre une telle hypothèse. J'appelle âme, comme tout le monde, l'esprit que je reconnais agir en moi, mais je ne puis en faire une entité distincte. Outre que je ne saurais concevoir la création, par un esprit universel, d'un autre esprit différent et indépendant de lui, je demanderai à quelle époque l'âme créée par Dieu prend possession de sa demeure. Existe-t-elle dans l'embryon, dans le fœtus, ou même dans l'enfant nouveau-né? Attend-elle, pour se manifester, que la raison ait jeté ses premières lueurs? Saint Thomas fait à cet égard des suppositions qui ne sont pas soutenables. A quelque époque que l'âme soit unie au corps, elle ne peut y être liée ou qu'imparfaite et perfectible en même temps que le développement des organes, ou complète et parfaite dans son espèce, mais ne pouvant manifester les facultés dont elle est douée que lorsque les organes corporels ont reçu tout le développement dont ils sont susceptibles. La première hypothèse est celle qui semble le plus généralement adoptée, puisqu'on parle sans cesse des faiblesses et des maladies de l'âme, des remèdes à ses infirmités, de son hygiène enfin. Mais si l'âme faible se développe avec le corps, si elle se perfectionne par l'éducation, elle décline aussi avec l'âge et les altérations organiques, et comment, dès lors, peut-on la concevoir immortelle? La décroissance ne mène-t-elle pas à la mort? Pour moi, j'admettrais bien plutôt la deuxième hypothèse, celle de l'âme toute complète, ne pouvant faire usage de ses facultés que lorsque les organes destinés à les servir ont reçu leur développement nécessaire. Mais alors cette âme, qui seule survit au

corps, ne peut être responsable devant Dieu de sa conduite sur la terre, puisqu'elle a été complétement étrangère à sa propre constitution et qu'elle est restée telle que Dieu l'a formée. Il y a donc contradiction insoluble dans le système des spiritualistes modernes. Toutes ces difficultés, et bien d'autres encore, disparaissent dans mon système dualiste.

Dieu, par sa présence et par l'attraction, forme de chaque atome une monade qui produit, comme je l'ai dit, dans certaines circonstances, l'élément organique ou la cellule, monade elle-même plus puissante que l'atome. Déjà l'ovaire de la femme contient des éléments histologiques, des monades vivantes dont la durée n'est qu'éphémère, lorsqu'elles sont abandonnées à elles-mêmes, et qui se détruisent pour être remplacées par d'autres, après une certaine évolution dont les phases ont pu être étudiées dans les œufs des oiseaux. La liqueur séminale de l'homme contient pareillement des corpuscules vivants qui ne tardent pas à se transformer et à disparaître, lorsqu'ils ne sont point employés à atteindre le but principal qui leur a été assigné par la nature. Mais lorsqu'ils sont mis en contact avec l'ovule de la femme, les deux éléments vivants de part et d'autre se combinent, et il en résulte un composé d'une nature beaucoup plus complexe et dont l'évolution est considérablement plus longue. Ce composé est l'homme même, qui commence par une monade plus puissante que chacune de celles dont il est formé. C'est l'observation qui nous montre ce fait, non-seulement dans l'origine de l'homme, mais dans celle de tous les animaux et même dans celle de toutes les plantes. Car ce qui se passe dans la fécondation des graines est exactement ce qui a lieu dans celle du germe humain. Et, pour ce dernier fait, Dieu n'est pas plus obligé de créer

une âme que pour la fécondation de la graine ou de l'œuf de la poule. Mais Dieu étant présent aux deux éléments qui constituent la nouvelle vie, c'est sa puissance et son intelligence qui en opèrent le miracle. Le contact de ces deux éléments est la condition extérieure nécessaire de cette action, comme la rencontre fortuite de deux molécules élémentaires, dans certaines conditions, détermine la formation de la cellule organique. L'âme du nouveau germe humain résulte toujours de l'action de Dieu en lui, mais elle ne peut se manifester que par la seule faculté qui est acquise à ce germe de prendre un développement particulier différent de l'évolution qu'aurait pu parcourir chacun des éléments qui lui ont donné naissance. Cependant, à mesure que s'opère ce développement, dirigé par l'intelligence divine, à raison du milieu et des circonstances dans lesquelles il a lieu, de nouveaux organes se forment et de nouvelles facultés se manifestent, parce que ces organes peuvent leur servir d'instruments. C'est ainsi que naît l'enfant avec la sensibilité et l'instinct seulement, en attendant que les organes, qui n'existent encore qu'en rudiment, prennent assez de consistance pour la manifestation de ses autres facultés. Il possède déjà une assez grande puissance par la somme des monades vivantes dont il est composé et qui s'harmonisent entre elles de manière à laisser percer des lueurs d'instinct. Si l'on considère l'âme en lui comme l'intelligence directrice, elle se confond avec Dieu et par conséquent elle est immuable et immortelle; mais si on la réduit à sa manifestation, à la somme des puissances que développent ses monades, à l'intelligence que leur ensemble laisse paraître, elle est essentiellement mobile. Car les monades elles-mêmes ne font pour ainsi dire que traverser le corps pour être remplacées par d'autres qui établissent la con-

tinuité de l'individu. Elle croît avec le corps, décroît avec lui et meurt avec lui, en prenant ce mot dans son acception ordinaire, quoique rien ne meure dans l'homme que la forme. Il n'est pas une seule de ses parcelles matérielles qui n'existe éternellement pour former de nouveaux êtres, et l'esprit tout entier accompagne chacune d'elles, présidant sans cesse à des combinaisons éternellement changeantes et éternellement harmonieuses. Le monde, en effet, ne reste pas deux instants identiquement le même. La puissance de Dieu ne saurait jamais demeurer inactive, et elle ne peut agir sans produire un changement dans l'état antérieur des choses. Ce qui peut faire dire que le monde n'*est* jamais, mais qu'il *devient* toujours. Cependant, ses états successifs sont toujours parfaits dans leur harmonie; c'est-à-dire aussi bons que le comporte l'état présent de la matière sur laquelle opèrent l'intelligence et la puissance universelles.

Ici se pressent de nouveau les objections morales auxquelles j'ai déjà répondu dans ce qui précède, mais sur lesquelles je ne crains pas de revenir avec quelques détails, parce qu'elles sont fort graves et de nature à entraîner la conviction de personnes honnêtes et scrupuleuses dans une direction opposée à mes idées. Si Dieu, dira-t-on, agit seul en nous pour y former sa demeure corporelle, pour disposer notre organisation, pour diriger notre pensée, pourquoi ne sommes-nous pas parfaits comme lui? pourquoi surtout faisons-nous le mal? Et si le mal est une fatalité, pourquoi chercher à l'éviter? A quoi peut servir l'éducation? Quelle influence peuvent avoir les peines et les récompenses? Marchons droit devant nous en aveugles et abandonnons-nous à notre sort, puisque nous n'en saurions détourner les conséquences. Voilà, si je ne me trompe, les plus fortes de toutes les

objections possibles, et, au risque de me répéter, je vais essayer de répondre à chacune d'elles.

Pourquoi Dieu n'a-t-il pas mieux organisé sa demeure, pourquoi ne dirige-t-il pas mieux nos pensées? Je pourrais renvoyer cette double objection à leurs auteurs et leur dire : Si ce n'est pas Dieu qui dispose nos organes et qui préside à nos pensées, il faut que ce soit un ou plusieurs agents en dehors de lui qui remplissent ces différents offices. Or, ces agents, qui les a créés, si ce n'est lui, puisque vous prétendez que lui seul existe réellement ou existait à l'origine? Pourquoi dès lors ne les a-t-il pas créés assez parfaits pour bien remplir leur mission? La difficulté n'est que reculée et reste toujours la même. Mais, c'est plus directement que je veux répondre.

Dieu n'a pas créé parfaits les organes de tous les hommes, par la même raison qu'il n'a pas créé tous les végétaux parfaits. Tous les chênes n'ont pas la même vigueur. Tous les arbres de nos vergers ne portent pas des fruits également beaux. C'est que Dieu ne choisit pas les éléments de leur formation, le milieu qui doit les alimenter. La graine, même parfaite, qui tombera dans un mauvais sol, ne donnera qu'un produit chétif; et le végétal vigoureux qui sera tourmenté par des intempéries ou par des animaux parasites, ne fournira que des graines imparfaites ne pouvant donner dans le meilleur sol que de mauvais produits. C'est, en un mot, que leur existence est soumise à la fatalité matérielle. La même chose a lieu pour la création et pour l'existence de tous les animaux et de l'homme en particulier. Dieu n'en choisit pas directement les éléments. Deux êtres affaiblis par l'âge, par la maladie, par les excès, se réunissent à peu près fortuitement et ne peuvent créer un être plus parfait qu'eux. Mais Dieu, qui est tout-puissant, ne pourrait-il pas chan-

ger cet ordre de choses? ne pourrait-il pas faire ce que font les hommes eux-mêmes par la sélection pour les animaux? Ne pourrait-il pas d'ailleurs, au moment de la conception, corriger l'influence des vices organiques des parents? Il nous est sans doute permis de croire qu'il pourrait toutes ces choses et bien d'autres encore; mais toutes ces choses seraient ce que nous appelons des miracles, et l'observation nous montre que, sauf le miracle même de l'univers, tout s'opère dans le monde par des lois générales qui, tout en combattant la fatalité matérielle, sont néanmoins soumises à son empire. Ainsi, Dieu, en agissant par l'attraction, a combattu sans la détruire l'inertie de la matière et a changé le chaos en un ordre sidéral harmonique; mais si un rocher va m'écraser par sa chute, Dieu ne le détournera pas pour me préserver d'une mort fatale. Je ne prétends pas que Dieu n'en aurait point la puissance, mais l'expérience ne nous montre pas qu'il l'exerce, et il serait bien présomptueux à nous d'affirmer que le mieux exigeât une telle action. Le mouvement des astres, la croissance des végétaux, le développement des hommes, et même celui de l'humanité, sont soumis à des lois générales qui réagissent contre la fatalité, mais qui ne sauraient la détruire. Tous les types sont parfaits en Dieu, mais tous les exemplaires en sont imparfaits parce qu'ils sont matériels.

Si nos membres sont imparfaits, ils s'acquitteront imparfaitement de leurs fonctions. Tous les hommes n'auront pas la même vigueur des bras, la même dextérité des doigts, la même souplesse du corps, la même finesse de l'ouïe, etc. Mais pour les pensées, dira-t-on, qui sont purement spirituelles et toutes divines, comment ne sont-elles pas toutes parfaites? Il est facile de répondre que si leur principe est tout divin, il n'en est pas de même de

leur formation et de leur expression. Là existe encore une loi générale à laquelle elles sont soumises, comme chaque être et chaque fait sont soumis aux lois qui sont en rapport avec leur nature. La pensée n'émane pas directement de Dieu indépendamment de nos organes. Elle n'est que la traduction des impressions qui affectent certains de ceux-ci : impressions qui proviennent en grande partie de corps extérieurs agissant sur nos sens, mais qui résultent aussi de réactions plus ou moins obscures de nos propres organes. De plus, de même que nous avons des membres pour nous mouvoir, des nerfs pour sentir, un estomac et des intestins pour digérer, un cœur pour faire circuler le sang, nous avons un cerveau pour penser. Le cerveau ne pense pas; mais sans lui la pensée ne saurait se manifester en nous. Or, si des organes disposés d'une manière défectueuse transmettent leurs impressions à un cerveau bien organisé, l'esprit, en traduisant celles-ci exactement, n'en conçoit pas moins de fausses idées et de mauvaises pensées, et, d'un autre côté, si de saines impressions sont transmises à un cerveau mal ordonné, les pensées sont fausses et peuvent devenir funestes. La raison, il est vrai, nous a été donnée de plus qu'aux animaux, pour rectifier ces idées et diriger dans une bonne voie notre conduite; mais cette raison elle-même est dépendante de nos organes, témoin la folie, et si ces organes sont défectueux, la raison n'est plus qu'un bien faible bouclier contre l'attaque de nos passions.

Peut-on, d'après ce qui précède, demander comment il se fait que Dieu ait permis que nous fissions ce qu'en morale on appelle le mal; c'est-à-dire que, par notre défaut de sagesse, nous nuisions à notre propre bonheur et à notre conservation, et que, par notre injustice, nous portions atteinte au bien-être de notre semblable? Dieu a

dû mettre en nous, pour le maintien de notre existence et pour celui de notre espèce, un puissant amour de nous-même et de tout ce qui concourt à nos jouissances. Or, l'instinct, la pensée et la raison sont la lumière et les guides qui nous dirigent dans la recherche du bien auquel nous convie notre nature, mais qui ne peut être réellement possédé sans la sagesse et la justice. Si donc, par le vice de notre organisation, cette lumière ne suffit pas pour nous faire discerner le vrai bien, si la raison n'est pas assez forte pour nous faire immoler nos désirs à la justice, nous nous abandonnons fatalement au mal. Je dis fatalement, parce que c'est la part de fatalité que conserve notre organisation qui nous y entraîne, et qu'il faudrait un miracle, dont je suis loin de nier la possibilité, pour nous en préserver.

Est-ce à dire que toute réaction soit inutile, que l'homme n'ait qu'à s'abandonner aveuglément à un sort qui le domine? Ce serait là méconnaître l'expérience de tous les jours, se refuser à l'évidence; ce serait oublier que c'est Dieu même qui nous anime et que, par nous, il combat l'inerte fatalité comme il la combat sans cesse par l'attraction et par toutes les autres forces de la nature. La naissance, sans doute, a imprimé un premier cachet à nos organes, mais ils se forment et se développent continuellement pendant le cours de notre vie, non-seulement par l'action physique des éléments dont nous sommes en partie les maîtres, et que l'esprit, par l'instinct et la raison, nous incite à rechercher, mais aussi, par l'action morale de l'exemple et de l'éducation, dans l'enfance et dans la jeunesse, et par nos propres efforts depuis l'âge adulte. L'instinct et la raison ne nous poussent-ils pas à fuir un péril que nous pouvons éviter sans manquer à notre devoir? Et les mauvaises actions sont toujours un péril, au

moins éloigné. Le tout est de les reconnaître pour telles; et c'est à cette connaissance, qu'avec l'aide de la conscience, tend une bonne éducation. Et, qu'on le remarque, cette éducation, de même que les efforts qu'on pourra faire sur soi-même, n'habitueront pas seulement la conscience au discernement du bien et du mal, ils produiront sur les organes des modifications en rapport avec cette habitude, et ils corrigeront les vices organiques en même temps que les vices moraux. Sans doute les circonstances et la fatalité entraîneront certains individus dans des abîmes inévitables. Il en est de même de toutes les espèces de la création; et il est telle semence que le meilleur cultivateur n'amènera pas à réussir. Mais, en résulte-t-il qu'il ne faut donner de culture à aucune, lorsque Dieu est là, toujours présent, pour la faire profiter de toutes les circonstances favorables? Il serait seulement injuste que Dieu punît les êtres de sa création de maux dont la fatalité seule est responsable. Ils ne seront pas punis, mais ils souffriront éternellement de ces maux en Dieu même, en qui leur personnalité ne saurait jamais disparaître. Car rien ne peut périr dans cet être immense et éternel, et la juste appréhension de la souffrance qu'ils auront à éprouver doit être pendant la vie un frein d'une grande puissance pour retenir sur la pente du mal.

Ainsi s'évanouissent les seules objections sérieuses qu'on peut élever contre mon système, et, si je ne craignais pas de trop étendre mon écrit, il me serait facile de faire voir combien mes idées s'allient avec les préceptes d'une saine religion.

V

Du surnaturel.

La métaphysique embrasse un domaine si considérable qu'on peut la dire inépuisable, et chaque philosophe ne saurait l'envisager sous tous ses points de vue. Je pourrais donc m'en tenir à ce qui précède. Car mon but, tout en montrant que la métaphysique devait s'appuyer sur l'observation, était d'établir le dualisme des principes de l'univers; et je crois y être parvenu, sans prétendre néanmoins à entraîner toutes les convictions. Cependant, parmi les nombreuses questions qui assiégent en foule l'esprit humain, sur l'origine et la nature des choses, il en est encore une sur laquelle je crois devoir m'expliquer avec quelques détails.

Je ne m'arrêterai pas sur l'existence de l'espace et du temps, questions délicates que j'ai tranchées comme postulats de l'existence de la matière et de l'esprit. La matière, en effet, étant étendue et en mouvement, l'espace est à la fois une condition et une conséquence de son existence, et la succession des positions qui dérivent de son mouvement entraîne forcément la notion du temps. L'esprit, pareillement, ne pourrait sans l'espace agir sur la matière, et la succession de ses actes n'est autre chose que le temps même. Je n'en dirai pas plus sur un tel objet, mais le dernier point que je veux examiner est le surnaturel.

Qu'appelle-t-on surnaturel? C'est l'existence de faits qui sont en dehors de toutes les lois de la nature, qui ne peuvent être produits que par une puissance indépen-

dante de ces lois; faits que, dans la locution religieuse, on appelle miracles lorsqu'ils sont le produit direct d'une action divine. Ainsi, l'on sait que si l'on plante convenablement un gland en terre, le germe qui se développera produira, après de longues années, un chêne élevé; mais si, à la voix d'un homme, on voyait subitement un chêne séculaire s'élancer du sein de la terre, on dirait d'un tel fait qu'il est surnaturel, que c'est un miracle. Si l'on voyait, sans illusion possible, un mort soulever la pierre de sa tombe et continuer une vie active, on crierait encore au miracle. De tels faits existent-ils? peuvent-ils exister? Telles sont les dernières questions que je me propose d'examiner.

Plus d'un penseur a nié la possibilité du surnaturel, la possibilité des miracles. Je ne saurais partager cette opinion. Lorsqu'on reconnaît la toute-puissance de Dieu, lorsqu'on étudie les merveilles de la création, il est téméraire de dire : Dieu ne peut telle chose; à moins que cette chose ne soit contradictoire à sa nature. Ainsi, pour reprendre l'exemple cité ci-dessus, je n'oserais dire : Non, Dieu ne saurait faire surgir de la terre un chêne tout développé. Mais, admettre une possibilité n'est pas admettre le fait, et je suis persuadé qu'il n'a jamais existé, non-seulement parce que je ne l'ai jamais vu, mais parce qu'aucun témoignage sérieux ne l'a jamais affirmé. Ce qui peut cependant jeter dans un certain doute, c'est qu'il est bien constant qu'un chêne a été créé, comme un premier homme, et que cette création a été l'œuvre de Dieu. Mais, ainsi que je l'ai insinué, et quelque système qu'on admette pour une création successive, elle a dû paraître par un premier germe et non se montrer dans un développement complet. La formation du premier germe est, il est vrai, tout aussi merveilleuse

que le serait celle de l'arbre entier, mais elle est plus conforme aux lois que nous offre la nature, et, forcé de reconnaître celles-ci, je m'abstiens d'admettre sans preuves un fait qui les contredirait. Je n'ai pas besoin d'ajouter qu'à plus forte raison je rejette les miracles qui consisteraient dans la création d'une œuvre d'art, d'un palais enchanté ou du moindre ouvrage ordinairement travaillé par la main de l'homme. Au reste, jamais un écrivain sensé n'appuierait aujourd'hui une telle croyance. Je dirai cependant qu'un grand nombre d'esprits naïfs et crédules, attribuant aux démons une puissance surnaturelle, leur ont prêté des créations ou des transformations fantastiques de la nature de celles que je rejette ici. Mais, sans chercher à fixer la limite des superstitions que peut engendrer l'ignorance, je ferai observer que, le plus généralement, ces créations ne sont considérées, par ceux mêmes qui les admettent, que comme des fantômes de l'imagination.

Ce sont des miracles de toute autre sorte dont, en général, les écrivains religieux soutiennent l'existence. Ce sont des guérisons subites, des aveugles auxquels la vue est rendue par un simple attouchement, des résurrections même, et quelques autres faits tenant plus ou moins du prodige. Sur quoi sont fondées de telles croyances? Le plus souvent sur des traditions vagues, sur les affirmations d'un auteur à qui l'on croit devoir accorder une entière confiance, sur des livres respectables par leur antiquité, par la beauté de leur doctrine, et par la foi que leur ont accordée nos ancêtres les plus reculés. Tous ces motifs sont loin d'être méprisables; mais une saine critique ne saurait les admettre pour des preuves. Les faits historiques les plus ordinaires ont besoin d'un contrôle sévère pour être rangés au nombre des vérités; et encore,

lorsqu'ils comportent quelques détails, on peut être certain que plusieurs de ceux-ci ne sont pas relatés avec une entière exactitude. Cependant, ces détails n'ayant, la plupart du temps, qu'une importance secondaire, le lecteur les admet sans la moindre difficulté. Mais il ne saurait en être de même lorsqu'il s'agit de faits surnaturels qui ne sont bien souvent distincts des faits réputés naturels que par une faible nuance, par une circonstance particulière ou par une mesure de plus ou de moins. Non-seulement alors le fait principal doit être contrôlé avec le plus grand soin, mais il faut encore que tous les détails en soutiennent la même épreuve. Or, il n'en est jamais ainsi, que je sache, des miracles proposés à la croyance publique. Les principaux sont fondés sur uu rêve, sur une vision réputée révélation, qui ne sont même pas rapportés par un acteur ou par un témoin ; autorités qu'on ne manquerait d'ailleurs pas de récuser aujourd'hui dans de semblables circonstances. Les faits, en outre, ne sont affirmés que longtemps après l'événement, par un auteur qui ne les tient que de tradition et qui n'indique pas la source qui les lui a fournis. Ce n'est évidemment qu'en vertu de la foi que de telles croyances peuvent être acceptées, et c'est précisément pour conduire à la foi qu'elles sont proposées. N'y a-t-il pas là un véritable cercle vicieux ? Ce que je dis ici n'infirme pas la possibilité des miracles, mais doit faire accorder par les croyants quelque indulgence pour les esprits rebelles qui ne peuvent admettre ceux de cette première espèce, sans examen plus approfondi.

J'ai parlé plus haut de guérisons miraculeuses. Sans admettre aveuglément tous les faits énoncés à cet égard, il est également difficile de les récuser tous, car on en a vu souvent d'analogues. Le tombeau du diacre Paris,

par exemple, en a produit que je regarde comme irrécusables. Toutes les sectes religieuses en citent de plus ou moins semblables, et notre époque de scepticisme en présente elle-même des exemples. Mais, plus ces faits sont multipliés, plus il est à croire qu'ils n'ont rien de surnaturel, que seulement ils sont extraordinaires; et l'on en a trouvé la cause naturelle dans la puissance interne que font naître l'exaltation de l'imagination et la confiance qu'elle inspire dans celui qui l'éprouve. C'est bien Dieu, en effet, qui opère alors le miracle, puisque c'est lui qui agit en nous sous la forme de notre âme, mais il ne l'opère, comme tous ses autres actes, que suivant une loi qui a sa généralité, et à l'aide de nos organes, lorsqu'ils ont acquis une disposition convenable à son action. Or, toute passion modifie profondément quelques-uns de ces organes. L'exaltation de l'imagination, qui n'est autre qu'une vive passion, nous transforme donc, et elle nous donne une puissance que nous ne possédions pas auparavant. Pour parler plus exactement, elle dispose nos organes de manière que Dieu, toujours présent à chacune de nos monades, puisse produire des effets qui ne sauraient avoir lieu dans notre état ordinaire. Demandera-t-on pourquoi cet état exceptionnel de nos organes n'est pas leur état naturel? Ce serait demander pourquoi l'homme n'est pas autre qu'il est. Je me bornerai à dire que, dans notre nature, l'état passionné, utile quelquefois pour augmenter notre énergie, nous tuerait, s'il était continu.

Un grand nombre de miracles peuvent recevoir l'explication que je viens de donner. Mais je veux revenir à ceux d'une autre espèce, dont j'ai déjà parlé, et qui semblent la production de faits physiques en opposition aux lois connues de la matière inorganique. Pour l'admission

de ceux-ci, comme pour celle des précédents, un examen critique des plus sévères est indispensable. Mais, supposons-le, supposons, pour quelques-uns de ces faits, la constatation par un grand nombre de témoins sincères et éclairés. Ajoutons-y des martyrs de leur foi, comme on en a vu dans toutes les sectes religieuses un peu étendues. Tout cela ne prouverait pas encore le surnaturel des faits. Car une interprétation naturelle peut facilement leur être donnée.

La confiance et l'exaltation de l'imagination sont capables, comme le prouve l'expérience, de produire dans quelques constitutions impressionnables une énergie particulière, propre à la détermination de certains phénomènes physiologiques réputés surnaturels ou miraculeux. Or, la vue seule de ces phénomènes est de nature à réagir sur des constitutions moins disposées, peut-être, à éprouver les mêmes effets, mais en qui, cependant, elle produit une exaltation analogue. Cette exaltation, en un mot, qui tient à une certaine irritabilité nerveuse, est, si l'on veut, une maladie épidémique. Mais le résultat de cet état n'est pas seulement de faciliter la réaction de l'âme sur des organes corporels malades, il est surtout propre à exciter en nous, par une réaction sur les organes des sens, des illusions et des hallucinations soit particulières, soit collectives, qui ont toute la vivacité de la réalité. C'est là le secret de l'action de tous les thaumaturges et de tous les sorciers, dont la puissance est d'autant plus grande qu'ils ont eux-mêmes plus de confiance et de bonne foi. L'histoire est pleine de faits merveilleux qui n'ont pas d'autre source. Les temps présents eux-mêmes en ont montré de remarquables exemples. Les physiologistes en ont constaté un certain nombre, et en faisant une large part de tous ceux qui doivent être re-

jetés, il en reste encore assez d'incontestables pour que des hommes équitables et non prévenus doivent admettre leur existence. Tous ces faits, autrefois, étaient réputés surnaturels, et ils le sont encore aujourd'hui pour une classe nombreuse d'hommes de bonne foi. Cependant, ils peuvent recevoir, par la production d'hallucinations, une explication fort raisonnable. En sorte que je ne vois pas de prétendu miracle, réellement bien constaté, qui échappe aux lois physiques ou physiologiques que la science nous a fait connaître.

Cette explication, je ne puis trop le répéter, ne saurait infirmer en rien la possibilité des miracles, ne diminue en rien la puissance de Dieu. Car c'est Dieu qui opère tout, et l'univers entier est un miracle permanent. Lorsqu'un fait extraordinaire se présente, un premier observateur peut le dire miraculeux, un second parvenir à le ranger sous la loi des faits naturels, et, de part et d'autre, il n'y aura jamais qu'une croyance, qu'une possibilité, et jamais une preuve absolue. Bien plus, il est permis de croire que ces faits extraordinaires sont miraculeux; car c'est un privilége spécial que possèdent peu d'hommes de les produire, et lorsqu'ils conduisent au bien, c'est une véritable inspiration divine qui les détermine, quel que soit d'ailleurs le mode d'adoration qui élève l'âme vers Dieu.

Il semble au premier abord que, dans la nature, Dieu et l'homme aient chacun un rôle distinct et bien déterminé. Dieu agit en dehors de l'homme et dans l'homme même par des lois générales considérées par nous comme constantes. Aussi produit-il dans un ordre régulier des créations variées, dites naturelles, se reproduisant toujours sur le même type qui semble être sa pensée; mais jamais nous ne lui voyons créer un objet d'art ou de fan-

taisie, un tableau, une statue, un temple, un instrument, le moindre ustensile même. Est-ce impuissance de sa part? L'esprit se révolte à cette idée, et de là la tendance à croire au surnaturel. D'un autre côté, l'homme est incapable de produire le moindre objet naturel, si ce n'est par la génération, qui n'est pas à proprement parler son fait personnel, mais qui est un acte divin, comme tous ceux qui s'opèrent dans la nature. En revanche, l'homme peut créer tous les objets d'art que Dieu ne crée pas directement. Serait-il donc, sous ce rapport, plus puissant que Dieu même? Il y a là une espèce de malentendu que mon système fait complétement disparaître, en replaçant tout sous les lois générales de la nature. Dieu, avons-nous vu, n'opère la création que par mode de succession, où chaque degré parcouru sert à s'élever à un degré supérieur, et dans chacun desquels il combat l'inertie matérielle et la fatalité d'une manière particulière. Ainsi, par l'attraction, il a formé les corps et les a forcés à abandonner le mouvement rigide de la ligne droite pour se plier à des courbes régulières. Ce n'est qu'après cette formation qu'il a pu créer les végétaux, par lesquels il combat déjà la fatalité des lois mêmes de l'attraction. Ceux-ci étaient indispensables à la création des animaux herbivores, dans lesquels, avec l'instinct, naît la volonté qui discerne, qui choisit, qui, par conséquent, est moins fatale encore que les forces végétales. Enfin, l'homme, né le dernier sur la terre, par son intelligence élevée et par sa raison, affranchit Dieu, bien plus encore que toutes les créations précédentes, de ce que les lois naturelles conservent de fatalité, et c'est surtout en lui que la contingence de la volonté divine se montre sur la terre et que la Providence se manifeste dans son plus grand éclat.

De même que Dieu s'est servi de toutes ses créatures antérieures pour obtenir des produits qu'il n'aurait pu créer autrement sans opérer des actes que nous qualifierions de miracles, de même il se sert de l'homme pour la confection de mille objets divers qui sont en rapport avec la nature particulière de cet être, et au moyen desquels il a changé presque complétement l'aspect de la surface entière de la terre habitable. Ce n'est pas Dieu qui agit directement ainsi sur la matière, mais il le fait par l'homme, comme il le fait par les animaux, qui ont formé la plupart de nos roches, et par les végétaux, qui ont couvert, avec eux, la terre d'humus et qui nous ont ménagé des mines et des sources si précieuses de combustible. On ne saurait donc dire que l'homme jouit, en aucun cas, d'une puissance supérieure à la sienne, puisque cette puissance, c'est toujours Dieu, et Dieu seul, qui l'exerce. L'homme n'est que son instrument.

L'ordre de choses que l'observation nous a appris à reconnaître pourrait-il être autre que ce que nous voyons? C'est ce que la philosophie est impuissante à résoudre. Cet ordre est-il inaltérable? Ne peut-il se produire des miracles? Je l'ignore. Lorsque j'en rencontrerai qui seront vraiment inexplicables par les lois de la nature, je me bornerai à les constater, sans que leur vue ajoute rien à l'idée que j'ai conçue de Dieu, et je répéterai, de concert avec l'univers : Dieu est tout-puissant!

CONSIDÉRATIONS POLITIQUES

SUR

LA SOCIÉTÉ, LA LIBERTÉ ET LE GOUVERNEMENT

La petite notice suivante, commencée sous l'Empire et terminée après la paix, le 11 août 1871, ne peut présenter qu'un faible intérêt au lecteur. Il n'y reconnaîtra aucune idée nouvelle qui puisse lui donner à réfléchir, et n'y verra sans doute qu'une redite de lieux communs qu'il a rencontrés, soit dans des articles de journaux, soit dans des discussions déjà anciennes des Chambres, et où les mêmes idées sont exposées avec plus d'ampleur et d'éloquence. Cependant, je n'ai pas cru devoir me dispenser de l'insérer dans mes *Mélanges philosophiques*, parce que ce recueil entier a pour but principal de résumer sous une forme moins aride les principes de philosophie que j'ai publiés en 1864 sous le titre d'*Études philosophiques*, et que cet ouvrage contient une partie spéciale consacrée à la politique. Le peu que j'en rapporte ici suffira pour faire connaître le fond de mes opinions sur ce sujet, comme la lecture des Mémoires précédents pourra faire apprécier celles que je professe sur un certain nombre d'autres questions spéciales de philosophie. Mais, si je puis espérer de faire partager sur celles-ci mes vues à quelques penseurs d'un esprit indépendant, je ne nourris pas le même espoir pour mes opinions politiques, sujet sur lequel la passion a plus de puissance que la simple raison.

CONSIDÉRATIONS POLITIQUES

SUR

LA SOCIÉTÉ, LA LIBERTÉ ET LE GOUVERNEMENT

La liberté est l'aspiration de tous les hommes, parce qu'elle est la jouissance, sans entraves, de toutes les facultés volontaires dont nous a doués la nature.

Il est un certain nombre d'actes qui s'exécutent dans le corps humain sans la participation nécessaire de la volonté, et même, pour les plus importants, en dehors de la conscience. C'est que le régulier développement de ces actes est indispensable au maintien de l'existence, et que tout obstacle qui y est apporté est une cause de souffrance immédiate qui serait bientôt suivie de la mort, si cet obstacle n'était point écarté. On donne quelquefois le nom de liberté à la facile exécution de ces actes, à l'absence d'obstacles qui y mettent empêchement. Ainsi, l'on parle d'une respiration libre, d'une libre circulation du sang, etc. Mais ce ne sont là que des expressions figurées, et le nom de liberté ne doit réellement s'appliquer qu'à l'exécution de nos actes volontaires.

Tous les genres d'obstacles, non plus, ne sont pas réputés porter atteinte à notre liberté. Tels sont ceux que nous opposent la nature, ou l'impuissance de nos organes

et de nos facultés. Nous ne cessons pas d'être libres parce que nous ne pouvons nous élever jusqu'aux astres, ou parce que la paralysie nous empêche de marcher. Un rocher abrupt, un fleuve qui nous barrent le passage ne portent pas atteinte à notre liberté. Il faut, pour que ce tort lui soit fait, que l'obstacle ait quelque chose de moral, c'est-à-dire qu'il soit le résultat de l'action volontaire des autres hommes. Cet obstacle n'est plus ordinairement alors une cause immédiate de souffrance, mais il produit le plus souvent une irritation profonde moins patiemment supportée que la souffrance même. L'amour de la liberté est de la nature des passions, et ce ne sont que les hommes doués d'un grand fonds de raison qui savent régler sa part au milieu de tous nos autres sentiments. Puissant auxiliaire de l'égoïsme, il aveugle le plus grand nombre.

L'homme est né libre, dit-on souvent. Il n'est guère de plus fausse assertion. Il est né misérable, sans volonté, et, par conséquent, sans liberté possible. Dans sa première enfance, il n'est qu'une chose, la propriété de sa mère, et longtemps il doit rester l'esclave de ses parents, qui sont chargés par la nature de diriger ses actions et de réprimer un grand nombre de ses velléités, qui doivent, en un mot, lui enseigner à prendre la raison pour guide de sa volonté. Aussi longtemps donc que cette raison, toujours tardive, n'a pas pris un suffisant développement, une volonté étrangère est, dans bien des cas, substituée à celle de l'homme trop jeune encore pour jouir de sa liberté, et le moment précis où doit cesser son esclavage est variable d'un individu à un autre et bien difficile à saisir. Aussi n'est-il qu'arbitrairement fixé chez chaque peuple par la loi.

Ce moment arrivé, l'homme est-il vraiment libre, c'est-à-dire unique arbitre de toutes ses volontés? Il n'en pour-

rait être ainsi que s'il était seul au monde, et, dans ce cas, les obstacles naturels seraient immenses pour lui; mais, s'il est en contact avec d'autres hommes, c'est-à-dire avec d'autres volontés, il doit nécessairement compter avec elles, fût-il le despote le plus puissant et le plus absolu.

Le Créateur, que l'on confond quelquefois avec la nature, a formé l'homme sociable, et, lorsque cet être vit au milieu de ses semblables, il forme nécessairement société avec eux tous, ou au moins avec quelques-uns d'entre eux. Dès lors, il cesse d'être entièrement libre; car il ne peut donner cours à ses volontés qu'autant qu'elles ne blessent pas les intérêts de la société dont il fait partie. Cette société, ne se composât-elle que de deux individus, si la volonté d'un seul devait toujours faire loi, il n'y aurait pas société proprement dite, mais oppression d'un côté et asservissement de l'autre, lorsque l'inégalité des forces aurait mis fin à la guerre, c'est-à-dire à l'état qui est la négation la plus absolue de la société. La même chose aurait lieu dans une grande nation où une partie de la population en tiendrait une autre sous sa dépendance, à l'état d'oppression seulement ou à celui d'esclavage. Ces deux parties ne sauraient ensemble constituer une société véritable. La première seule en pourrait librement former une, et la seconde ne contracterait des associations limitées et particulières que sous le bon plaisir de celle-ci. Quant aux individus de la société la mieux organisée, aucun d'eux, comme il est dit plus haut, ne peut être absolument libre, puisqu'il est lié par le respect des droits de tous ses concitoyens, ou, en d'autres termes, par le devoir.

Si l'homme ne peut être libre d'une manière absolue, il existe du moins pour lui une liberté relative, une liberté

plus ou moins grande, et chacun aspire à l'obtenir aussi étendue que possible, mais rarement prend-il la meilleure voie pour y parvenir. Un assez grand nombre la cherchent dans la puissance et la richesse qui sont, en effet, les agents les plus sûrs pour faire plier les volontés étrangères aux volontés et aux caprices de ceux qui les possèdent. Mais ne voient-ils pas qu'ils s'imposent ainsi de nouvelles chaînes? Et, les désirs croissant en même temps que la facilité de les satisfaire, l'abus suit de près la jouissance. Parvenus d'ailleurs à la limite de leur puissance, les obstacles que rencontrent les grands produisent chez eux une plus pénible et plus insupportable irritation que chez les faibles et chez les humbles. Beaucoup encore, impatients de tout joug, croient se rendre libres en cherchant à s'affranchir, soit ouvertement, soit d'une manière détournée, des lois et des obligations de la société; mais ils ne parviennent qu'à se créer des ennemis, des déceptions, et le plus souvent des remords. Ils perdent les avantages de la société sans atteindre aux jouissances de la liberté. La philosophie seule donne la solution qui approche le plus de l'absolue réalité, en enseignant que, pour être libre, il faut rester maître de ses désirs et les borner, non-seulement au possible, mais à ce qui est conforme à la sagesse et à la raison. Combien peu d'hommes cependant se soumettront à de tels enseignements et sauront résister aux entraînements de leurs désirs? Aussi la liberté restera-t-elle toujours, comme le bonheur, l'aspiration générale, mais inabordable, de l'humanité.

Si l'état de société rend la liberté individuelle impossible, la société elle-même ne peut-elle pas être libre, et quelles sont les conditions de sa liberté?

La première condition est évidemment de ne dépendre que d'elle-même et de n'être soumise à aucune autre so-

ciété. Aussi l'indépendance nationale est-elle la plus légitime et la plus sainte aspiration d'un peuple. Cependant, lors même que rien ne la menace, la liberté d'une nation ne peut jamais être complète. Elle ne pourrait l'être, comme celle d'un homme, que dans le cas où elle existerait tout à fait isolée, sans le moindre rapport avec des sociétés voisines. Car, dans le cas contraire, qui est celui de la réalité du monde terrestre, elle doit respecter les droits et les libertés des autres sociétés, soit qu'elle y soit engagée par des traités particuliers, soit qu'elle ne consulte que la raison et son intérêt bien entendu. Il est vrai qu'une société puissante peut porter la guerre chez de moins forts voisins, pour étendre son libre arbitre et sa propre indépendance; l'histoire et ce qui se passe chaque jour sous nos yeux ne nous l'apprennent que trop; mais l'état de guerre n'est jamais un état de liberté, puisqu'il présente toujours l'opposition de l'ennemi, et l'état d'asservissement du peuple vaincu ne le constitue pas davantage en faveur du vainqueur, puisqu'il exige, pour son maintien et pour s'opposer aux soulèvements, des précautions et des dispositions qui sont toujours une gêne et un lien pour le peuple qui se les impose.

Mais c'est surtout des libertés individuelles qu'il doit être ici question, et, si dans aucune société elles ne peuvent être jamais complètes, l'organisation sociale, du moins, pour réaliser le mieux possible son objet, qui est le bien-être des membres de l'association, doit laisser jouir chacun d'eux de toute la liberté qui est compatible avec l'existence de l'État.

Dans toute société régulièrement organisée, chaque homme jouit de la plus grande somme possible de libertés compatibles avec cette organisation, lorsqu'il n'est contraint d'obéir qu'à la loi, c'est-à-dire, lorsque la volonté

arbitraire d'aucun autre homme ne peut lui être imposée en dehors de la loi ou de son propre consentement. Car le serviteur lui-même est libre, lorsqu'il a tenu ses engagements, et que sa volonté, qui l'a lié temporairement à un maître, peut le dégager à l'expiration de son contrat. Mais cette condition, de n'être lié que de sa propre volonté ou par la loi, ne suffit pas pour constituer toute la liberté nécessaire aux hommes, chez un peuple surtout où les lumières ont pénétré; il faut encore que les lois soient justes, qu'elles ne soient pas oppressives, qu'elles n'exigent enfin de chaque particulier que les sacrifices strictement nécessaires à la bonne constitution de la société elle-même.

Tel est le principe de la liberté politique. Tout le monde sera d'accord sur ce point. Mais, où cette unanimité cesse, c'est lorsqu'il faut établir avec précision la limite des sacrifices à faire à la chose publique, en vertu de la loi, et toujours, à cet égard, il y aura dissentiment; parce que la plupart des hommes manquent des lumières nécessaires pour asseoir, sur cet objet, un équitable jugement, et que l'égoïsme, dont aucun n'est exempt, les pousse à des aspirations libérales peu conformes à la raison. Y eût-il d'ailleurs momentanément un accord parfait, tacite ou exprimé, il cesserait bientôt d'exister, parce qu'avec les circonstances changent aussi les aspirations plus ou moins légitimes.

Quelque étendues que soient les libertés accordées par un gouvernement, il se trouvera toujours des hommes qui en rêveront de plus grandes encore, puisqu'elles ne sont pas absolues; et leurs doctrines séduiront bien vite une masse d'esprits faibles et ignorants dont l'égoïsme se sent gêné par le joug des lois. Cependant, *gouverner* n'est autre chose que diriger, que plier la somme des volontés

particulières vers un but général, pour l'utilité de la nation. En sorte que la liberté complète serait l'absence de tout gouvernement ou l'anéantissement même de la société, état contre nature qui ferait le malheur de tous les individus qui y seraient engagés. La conclusion de ces observations, conforme à leurs prémisses, c'est que la liberté est un bien auquel il est interdit à l'homme de complétement atteindre, et que la raison oblige chacun de nous à faire le sacrifice d'une grande partie de celle à laquelle il semblerait que notre nature nous convie, puisqu'en même temps la nature nous a fait sociables et que nulle société ne saurait exister sans gouvernement.

Il serait impossible de citer une seule liberté dont un homme pût complétement user dans l'état de société, état qui lui a été imposé par la nature. Ce n'est ni la liberté de se mouvoir, ni celle de se vêtir ou de se loger, ni la liberté de circuler, ni celle de pérorer, ni même celle d'écrire, lorsque ces divers actes et un grand nombre d'autres doivent se faire en public; puisque, pouvant léser des intérêts légitimes, soit particuliers, soit généraux, ils doivent être réprimés ou du moins réglés par la loi. Beaucoup de champions de la liberté vous diront cependant : La loi, sans doute, doit punir toute action qui porte préjudice à l'intérêt légitime d'autrui, mais elle ne doit apporter aucun obstacle à cette action et doit attendre pour la réprimer qu'elle soit commise. Un tel principe général conduit à l'absurde. Faut-il attendre pour réprimer l'assassin que son meurtre soit consommé, et le rôle d'une bonne police n'est-il pas plutôt encore de prévenir le crime et le désordre que de l'arrêter? Toutes les défenses de la police sont et doivent être préventives, et ce sont autant d'entraves à la liberté, dans l'intérêt de l'ordre, qui exigent l'action d'une autorité forte et supé-

rieure à toutes les volontés particulières. Peut-il être permis aujourd'hui à un homme puissant, dans un État bien constitué, de réunir autour de lui une troupe de gens armés disposés à obéir à son commandement? C'est cependant ce qui avait lieu sous le régime féodal, et les seigneurs, en défendant ce droit, défendaient une de leurs plus importantes libertés, dont ils ont dû cependant faire plus tard un entier abandon dans l'intérêt général de l'État. Il ne serait pas plus sage aujourd'hui de permettre l'armement général du peuple, et de là certaines conditions nécessaires à l'autorisation du port d'armes. Auprès de cet exemple on en pourrait citer cent autres analogues, et chacun établirait que dans tout gouvernement, quelle que soit sa forme, il doit être institué une autorité assez forte pour plier au joug des lois, non-seulement les volontés particulières, mais même les plus nombreux partis. Ce n'est que devant l'unanimité, ou au moins la grande majorité de la nation, que cette autorité peut être contrainte d'abdiquer sa puissance.

Mais, ne manquera-t-on pas de répéter, ce qu'on a dit cent fois : Si cette autorité est si puissante, ne pourra-t-elle pas abuser de son pouvoir? Oui, sans doute. C'est là un des nombreux malheurs dont est sans cesse menacée l'humanité et qu'une sage constitution s'efforce de prévenir. Cependant, il est à observer qu'un gouvernement qui arriverait à blesser sérieusement les intérêts de la nation, ne tarderait pas à succomber et à être remplacé par un autre, puisqu'il ne peut tirer sa puissance que de la nation même. Quant aux abus inhérents à l'imperfection de toutes les institutions humaines, ils sont comparables aux infirmités du corps que l'art s'efforce de guérir ou de soulager au moins, mais que la sagesse enseigne à supporter avec patience.

En admettant le principe d'autorité qui ne peut être récusé par aucune société, le problème du meilleur gouvernement reste tout entier à résoudre pour chacune d'elles, et la solution ne saurait être générale. Elle doit nécessairement varier avec l'état et la situation de ces sociétés. On ne saurait donc poser ici qu'un petit nombre de principes, en cherchant, ce qui est le but principal de cet écrit, à écarter les préjugés qui aveuglent un grand nombre d'esprits des plus généreux.

Trois grands objets sont à considérer, dans l'établissement d'un gouvernement libre : la confection des lois et la source d'où elles émanent; la constitution de l'autorité; l'administration ou la mise en pratique des lois par cette autorité. Ces objets comportent des développements immenses, mais nous ne pouvons nous proposer ici que d'en dire quelques mots.

Les lois sont les règles de la société. Il n'en est pas une seule qui ne porte atteinte à quelque liberté individuelle; c'est pourquoi elles doivent avoir pour but essentiel et pour résultat de concourir au maintien de la société et à son bien-être, ou au moins à celui du plus grand nombre possible des individus qui la composent. Toute loi inutile, par conséquent, peut être considérée comme nuisible, puisqu'elle impose une chaîne qui n'a pas de raison d'être, mais la grande difficulté de la législation est de reconnaître cette utilité générale et d'appliquer le moyen le plus équitable d'y satisfaire. Et d'abord, qui sera chargé de reconnaître ou de constater l'utilité d'une loi, et à qui peut-il appartenir d'y pourvoir? Il semble logique de penser que c'est à la société tout entière, et cette idée séduit facilement les imaginations; mais il est facile de reconnaître que là, dans le plus grand nombre des cas, si ce n'est dans tous, se présente une impossi-

bilité absolue, et toujours, une grande difficulté et un grand danger. Ce ne serait que dans de très-petites associations particulières qu'il serait possible que tout le monde participât à la discussion des lois, et, dans les plus faibles États mêmes, un grand nombre de membres, par leur ignorance, par leur incapacité, par les exigences de leurs professions, seraient toujours obligés de s'en rapporter à la décision d'une minorité plus éclairée, plus agissante ou plus libre de ses moments. Encore, cette minorité elle-même, dans tous les cas, serait-elle conduite par quelque esprit dominant qui lui proposerait et lui ferait adopter ses propres idées. C'est ainsi que dans les petites républiques anciennes, dont l'histoire nous a conservé les annales, on voit des législateurs en qui le peuple a mis sa confiance, lui proposer des institutions qu'il n'a plus qu'à consentir, après, quelquefois, avoir pris l'avis des anciens ou des sages.

Les grands États ne se constituent pas tout d'une pièce. Ils résultent de l'association libre ou forcée, et le plus souvent successive, de divers autres États dont les mœurs et les usages ont entre eux certaines analogies. Dès lors, s'agît-il même d'une révolution qui détruit de fond en comble les constitutions antérieures, il subsiste toujours un reste d'organisation et quelque prépondérance de pouvoir qui met entre les mains d'un petit nombre, et bien souvent d'un seul, la faculté de proposer ou d'inspirer une législation nouvelle à soumettre plus tard, sous une forme particulière et variable suivant les circonstances, à l'approbation la plus générale possible. C'est donc toujours, en définitive, la partie éclairée de la nation qui peut seule établir des lois constitutives un peu stables. Cependant, puisque ces lois doivent être adoptées, tacitement, par acclamation ou par le vote de

la majorité du peuple, il faut qu'elles soient conformes aux intérêts généraux de la nation, bien plutôt qu'à ses opinions passionnées ou à ses préjugés. Car, si elles n'avaient que ces derniers appuis, elles s'affaisseraient bientôt d'elles-mêmes par leur mauvais succès. C'est pourquoi les gens éclairés et honnêtes sont seuls aptes à les édicter.

Il reste toujours, dans tous les cas, un problème délicat à résoudre d'abord : c'est de recruter et d'organiser le petit nombre d'hommes d'élite entre les mains de qui peut être remise la faculté de préparer et de discuter les lois. Car ils ne peuvent tenir leur pouvoir que d'un pouvoir supérieur, et ce pouvoir vraiment supérieur est celui de la nation même.

On a dit plus haut que dans une société, quel que fût son état de désorganisation, il existait toujours, soit un homme, soit un parti, qui conservait une influence plus ou moins prépondérante. Si cette influence est le résultat de la force et de l'oppression, il n'y a plus rien à dire pour la liberté, le despotisme existe jusqu'à ce qu'une révolution le renverse. Mais cette hypothèse n'entre pas dans le cadre des considérations qu'on se propose de traiter ici; si elle est fondée sur la supériorité du génie et sur la raison, c'est à celui ou à ceux qui l'exercent à proposer à la nation les lois générales qui doivent la constituer en société régulière. Il ne se peut agir ici d'un code de lois ni même d'une constitution complète, le plus grand nombre serait incapable, non-seulement d'en discuter, mais même d'en comprendre les détails. La seule chose qu'on puisse et qu'on doive faire est de poser un très-petit nombre de principes généraux clairs, saisissables par les esprits les plus simples et conformes à la plus parfaite équité, d'où la législation puisse se dé-

duire ensuite tout entière. Ces principes doivent surtout comprendre les règles générales d'après lesquelles sera formée la réunion des hommes chargés de compléter toute la législation, et il est indispensable qu'ils soient soumis au vote le plus étendu possible de la nation, lorsque aucune autorité n'existe encore qui puisse déterminer la capacité des diverses classes de la population. Mais, une fois ce vote obtenu, rien n'oblige plus, d'une manière absolue, de consulter la nation entière sur les détails de l'organisation du gouvernement, et les meilleures constitutions seront celles où, réserve faite de la souveraineté nationale, ce sera une minorité éclairée, en même temps qu'honnête, qui conservera en main le pouvoir législatif.

Les lois doivent assujettir et protéger le puissant comme le faible, le riche comme le pauvre, le capable comme l'ignorant et l'insensé. Elles doivent assurer la propriété à ceux qui la possèdent, et la faculté de l'acquérir à ceux qui en sont privés. Car la tranquille jouissance de la propriété est la base la plus solide, la plus indispensable de toute société. Le travail, qui incombe à tous les hommes, est surtout le besoin et la propriété du pauvre, celle de l'immense majorité de la nation. Il doit donc être aussi libre que possible; mais ce n'est pas dire qu'il ne doit point être réglé par la loi; et trop souvent les masses aveugles, poussées par de faux esprits, proclament la liberté du travail, en voulant l'affranchir de toute contrainte et en flétrissant du nom d'exploitation de l'homme par l'homme toute direction qui lui est imposée par une volonté supérieure. Ce terme d'*exploitation* ne peut être employé que pour l'esclave courbé sous la volonté d'un maître qui ne lui attribue du fruit de son travail que la moindre part possible arbitrairement fixée par sa propre

décision, mais non à l'ouvrier qui cherche librement son travail dans un atelier dirigé par l'intelligence d'un maître. Aucune société ne serait possible, sans la direction du plus grand nombre des travailleurs, et c'est leur bonne direction qui fait la richesse des États, la fortune des maîtres et le bien-être des ouvriers eux-mêmes, ou du moins du plus grand nombre d'entre eux. Car la meilleure organisation des lois de la société ne saurait garantir les hommes des misères inhérentes à la fragilité morale et physique de l'humanité.

Dira-t-on que dans l'armée l'homme est exploité par l'homme, parce qu'une escouade doit obéir ponctuellement à un bas officier, parce que le capitaine commande sa compagnie, le colonel son régiment, et que l'armée entière est soumise à son général en chef? Mais, sans cette hiérarchie rigoureuse, point d'armée, et, sans armée, point de société stable. De même dans l'industrie, à quel résultat pourrait-on parvenir, si une volonté unique ne dirigeait pas l'ensemble des travaux, et si des volontés subalternes n'en dirigeaient pas les détails? Et, il y a ici une grande différence avec l'armée en ce que, dans celle-ci, la presque totalité de ses membres ont été contraints par la loi d'y entrer, tandis que dans une usine, dans une industrie particulière, personne n'est employé que de son propre consentement. Cependant, rien ne serait possible, l'anarchie la plus funeste régnerait dans l'État, et il n'existerait pas à proprement parler de société, si les engagements pris, soit par les ouvriers, soit par les patrons, n'étaient pas rigoureusement tenus, s'il était loisible à chacun de les rompre, et si des lois précises n'en assuraient pas, autant que possible, l'exécution. Dans toute position donc, limite à la liberté; et ce ne peut être qu'une aveugle ignorance, et un aveugle égoïsme qui font

réclamer par tant d'imprudents des libertés trop absolues. Accordées au petit nombre seulement des élus de la fortune, elles conduiraient à un despotisme insupportable, et, conquises par les masses populaires, elles anéantiraient toute industrie, tout grand résultat utile à la nation, et détruiraient même la société en l'émiettant, si un tel état de choses pouvait durer. Mais il ne saurait en être ainsi, parce qu'une pareille révolution ne s'opérerait jamais qu'au profit de quelques ambitieux qui se dévoreraient entre eux, jusqu'à ce qu'un homme d'un esprit supérieur parvînt à rétablir l'ordre, c'est-à-dire l'empire des lois, en restreignant toutes les funestes libertés dont il n'est pas une seule qui puisse, sans grand inconvénient, demeurer tout entière.

Mais que sont les lois sans l'autorité? De vains mots qui n'ont par eux-mêmes aucune puissance. Et comme elles blessent toujours quelques intérêts, comment contraindre à s'y soumettre ceux qui cherchent à se soustraire à leur empire? Ce ne peut être évidemment que par la force. Où résidera cette force et qui pourra en faire usage? En d'autres termes, comment s'exercera l'autorité?

La force réside évidemment dans la nation, mais la nation n'est point un être, c'est une collection d'individus dont la force de chacun peut avoir une direction particulière indépendante; en sorte que la somme de ces forces peut être nulle par ses divergences ou, du moins, de peu de valeur. Il est vrai qu'en réalité ces forces se groupent toujours de manière à former quelques partis; mais ces partis eux-mêmes peuvent se faire équilibre ou bien amoindrir leurs puissances en s'opposant l'un à l'autre; en sorte que les forces de la nation ne peuvent être réunies qu'autant qu'une autorité centrale les dirige en do-

minant tous les partis. Cette autorité centrale est, à proprement parler, le gouvernement, qui peut affecter bien des formes; mais, quel qu'il soit, monarchie ou république, il ne peut fonctionner que s'il possède réellement la force, et toujours il doit avoir à sa tête un chef unique, monarque, président, consul ou tel autre qu'on voudra. Car, sans unité d'action, un État ne tarde pas à tomber dans l'anarchie et dans l'impuissance. Quant à la force, elle ne peut efficacement résider que dans une armée dont l'organisation est aussi variable que celle de la société elle-même. Elle peut être peu nombreuse si son seul rôle est de maintenir l'ordre intérieur et le règne des lois; mais si elle doit repousser des agressions extérieures, sa force doit être en rapport avec celle des ennemis qu'elle peut avoir à combattre.

Si la force est ainsi remise entre les mains d'un seul, ce chef ne peut-il pas abuser de son immense puissance, soit pour faire triompher un parti dans son propre intérêt, soit pour opprimer la nation et l'asservir, après l'avoir trompée sur ses véritables intentions? Oui, sans doute, a-t-on déjà dit, et c'est là un danger que courent tous les gouvernements, les républiques tout autant que les monarchies, car aucune institution au monde n'est exempte de graves inconvénients. Cependant, lorsque la force dont dispose un chef est tirée de la nation même, c'est-à-dire lorsque cette nation est libre de tout joug étranger, l'armée n'est point indifférente au bonheur général, et, fût-elle un moment aveuglée, comme elle se renouvelle en se recrutant au milieu du peuple, elle ne tarde pas à partager ses douleurs, et il devient bientôt impossible au despote de maintenir son autorité. Le plus grand intérêt du chef suprême est donc de gouverner pour le bien général, et, tant qu'il persévère dans cette voie, il a peu à

craindre pour son autorité, pourvu qu'elle soit assez forte pour dominer toute minorité factieuse.

L'exercice de l'autorité doit d'ailleurs être soumis à un contrôle efficace. Et l'organisation de ce contrôle est l'un des objets les plus délicats de l'établissement d'une constitution. Trop faible, il devient inutile; mais, trop rigoureux, il entrave et arrête parfois la marche du gouvernement; ce qui pousse le pouvoir à la rupture de liens qui deviennent insupportables. Il faut que l'autorité ait elle-même assez de liberté pour pouvoir prendre l'initiative du bien à faire à la nation; et, dans une certaine mesure, les moyens et la puissance nécessaires pour le réaliser. Vouloir prévenir à l'avance tous les abus qui peuvent résulter de cette puissance, est vouloir l'impossible et tendre à anéantir le gouvernement même.

Ce n'est que dans les moyens termes que peut se rencontrer la meilleure solution du problème social. Deux gouvernements extrêmes s'éloignent également du but qu'on doit chercher à atteindre, savoir : le bonheur de la société fondé sur l'exercice le plus libre possible des facultés de tous ses membres. Tels sont, d'un côté, la monarchie absolue qui soumet tout un peuple à la volonté capricieuse d'un seul homme ou le despotisme d'une démocratie qui remet tout le pouvoir dans les mains de la populace, ou plutôt dans celles de quelques hommes pervers qui la font mouvoir à leur gré, et, d'un autre côté, la constitution d'un État monarchique ou républicain, dans lequel le dépositaire du pouvoir est lié par des lois si sévères et soumis à un contrôle si jaloux, qu'il ne peut se mouvoir sans se sentir arrêté de toutes parts.

L'indépendance trop absolue de la presse sera aussi, quoi qu'on en ait dit souvent, un des plus grands obsta-

cles des meilleurs gouvernements eux-mêmes; et, s'il est une liberté qui doive être maintenue dans de justes bornes, c'est surtout celle d'élever une tribune du haut de laquelle le plus indigne peut s'arroger le droit de haranguer le peuple et de l'exciter à tous les désordres en avilissant l'autorité et en sapant les bases de toute morale et de toute société. Cette liberté, sans doute, ne doit pas plus que les autres être opprimée, mais elle ne doit être émancipée que jusqu'au point où elle commencerait à devenir dangereuse pour la société, et les lois qui la concernent doivent être sévères, sans cesser d'être justes. Elles doivent surtout être appliquées sans faiblesse. Les anciens États ne connaissaient pas le besoin d'une législation en semblable matière, parce que les moyens de publicité étaient fort restreints; mais, depuis les prodiges réalisés par l'industrie pour l'expansion de la pensée, la presse est devenue une arme trop dangereuse pour la laisser, sans de fortes garanties, entre les mains de tout le monde, et elle doit être réglementée comme toutes les libertés qui dépendent des facultés humaines.

En résumé, puisque les hommes seront toujours aveuglés par leurs passions, quelques efforts que l'on doive faire pour éclairer et pour moraliser le plus possible les peuples, les bases d'une bonne organisation sociale exigent trois conditions : 1° La jouissance tempérée par de sages lois de toutes les libertés en rapport avec les facultés humaines; 2° l'institution d'une force nationale suffisante pour comprimer les factions intérieures et repousser les attaques de l'étranger; 3° l'établissement d'une autorité disposant de cette force pour le maintien et l'exécution des lois, ainsi que pour la sécurité de l'État, soumise à un contrôle efficace de la partie éclairée de la nation, mais sans être resserrée dans des étreintes qui lui enlè-

vent toute liberté d'action. Porter l'une de ces conditions à l'extrême, est conduire l'État à sa ruine; mais elles offrent assez d'élasticité pour que chaque société, selon son degré de lumière, de civilisation et de moralité, puisse y trouver un état d'équilibre d'une stabilité suffisante.

ORGANISATION HIÉRARCHIQUE

DE LA SOCIÉTÉ

AVERTISSEMENT.

En commençant la publication de ces *Mélanges*, je n'avais pas l'intention d'y joindre la pièce suivante, qui n'est autre que le dernier chapitre de mon ouvrage intitulé *Études philosophiques*, où il formait un hors-d'œuvre que plusieurs lecteurs ont pu trouver déplacé. Ce n'est qu'après l'impression des premières notices que j'ai pensé que ce travail serait mieux à sa place dans un recueil de morceaux détachés. Ce qui explique comment il n'arrive pas suivant la date de sa rédaction, quoique mes précédents écrits soient rangés par ordre chronologique. On trouvera sans doute aussi que le moment est mal choisi pour chercher à le mettre au jour de nouveau; mais je répondrai que, s'il a été composé à une époque différente de celle où nous vivons, je n'écris pas un livre de circonstance, mais un livre pour l'avenir. Si cet avenir lui manque, toutes mes idées périront à la fois, quelque confiance que je puisse avoir en elles.

Dans les derniers jours de 1849, me trouvant à la table du prince Louis-Napoléon et près de lui, je lui exposai succinctement mon système sur l'organisation de la noblesse, qui présente une grande analogie avec certaines

idées émises par l'Empereur son oncle et avec ce qui a lieu en Russie. Il trouva, après m'avoir écouté avec attention, qu'il pouvait y avoir quelque chose à prendre dans ce système. Plus tard, je formulai ma pensée dans un projet de sénatus-consulte tel à peu près que celui qui est joint à la notice ci-après, et je le lui fis remettre par le maréchal Vaillant. Au bout d'un certain temps le maréchal, qui, à la première lecture, avait été frappé de la précision de mes idées, me dit, pour toute réponse, qu'on avait trouvé ma conception ressemblant beaucoup à la république de Salente. Quel était cet *on?* Dans tous les cas, la parenté ne pouvait avoir rien que d'honorable. Mais elle n'existe que dans les signes distinctifs, qu'on pourrait d'ailleurs faire disparaître sans bien grand inconvénient.

En publiant mon projet en 1864, sous le titre d'*Utopie,* à la suite de mes *Études philosophiques,* je le faisais précéder de considérations générales où se trouvent ces mots :

« Tout ce qui appartient aux sentiments humains, à la » justice et à la morale, doit être commun à tous les bons » gouvernements, quelle qu'en soit la nature; mais il » n'en est pas de même de ce qui concerne les mœurs » particulières, les penchants, les habitudes, les croyan- » ces de chaque peuple. La législation doit être adaptée » au caractère de la nation pour laquelle elle est faite. » En France où le pouvoir a été délégué à un prince, il » faut que ce prince ait réellement en main l'autorité; là » où la nation veut un parlement souverain, il faut que ce » soit le parlement qui gouverne, et le pouvoir du prince » se trouve à peu près annihilé. En France, l'immense

» majorité s'est prononcée pour la première forme, parce » que les masses ne comprennent pas nettement cette » puissance collective d'un corps de députés et qu'elles » ont plus de confiance dans un chef, entouré d'un » prestige et d'un éclat qui les frappent, que dans une » assemblée de bourgeois dont les membres, naguère, » vivaient au milieu d'elles.

» Mais, dira-t-on, le peuple ne se fatiguera-t-il pas de » ce gouvernement d'un seul, tempéré seulement par des » institutions représentatives? Personne ne saurait assurer » qu'il n'en sera pas ainsi. Rien n'est éternel dans le » monde que ses éléments, c'est-à-dire, l'esprit et la ma- » tière; mais, ce que l'on peut espérer, c'est que cela » n'arrivera pas, tant que le chef de l'État gouvernera » avec sagesse, en se conformant aux lois. Car le peuple » se fatigue difficilement d'être bien gouverné; et, si des » révolutions surviennent dans de telles conditions, elles » sont bien plus le fait de quelque audacieux parti que » celui de la nation. Ce qui est une raison pour accorder » au prince la puissance nécessaire pour réprimer et sur- » tout pour prévenir les séditions. »

Mon projet, sous l'apparence principale d'une réorganisation de la noblesse, est surtout un projet militaire. C'est le reproche que lui ont fait, lors de sa première publication, quelques-uns de ses rares lecteurs, en me disant que je voulais enrégimenter la nation. Eh! oui, sans doute, et ce qui se passe aujourd'hui montre à quel point j'avais raison; car on fait, ou du moins on tente de faire, pire que ce que je proposais.

Lors des essais d'organisation de la garde nationale mobile, je mis en avant mes principes auprès de quelques

hommes influents, mais je manquais de l'autorité nécessaire pour faire prévaloir mes idées. Lorsqu'enfin, dans ces derniers temps, le gouvernement s'est occupé de la loi du recrutement, j'ai adressé un exemplaire de mon projet au ministre de la guerre, qui, tout en me remerciant et en reconnaissant que j'avais devancé l'opinion sur le service obligatoire imposé à tous les Français, déclina mes idées trop peu en harmonie avec le courant démocratique de notre époque. Quoi de plus démocratique, cependant, que d'anoblir toute la nation? On pouvait d'ailleurs, en supprimant tout ce que je dis sur la noblesse, bien que je trouve qu'elle soit une juste compensation des sacrifices que j'impose, tirer encore de mon projet le fond d'une loi militaire bien plus simple et plus efficace que celle qu'on a adoptée, bien plus en rapport surtout avec les mœurs d'un peuple policé.

Indépendamment de ses avantages militaires, mon projet en aurait encore eu un bien grand sous le rapport financier, puisqu'il aurait immédiatement produit, sans frais de perception, un revenu annuel à l'État, qu'on ne peut guère estimer à moins de quatre-vingts millions, quoique dans ma rédaction je ne parle que de quarante. Aussi ai-je fini par le communiquer au secrétaire général du ministère des finances, qui l'a mis sous les yeux du ministre. Mais, à cette époque, on était sous la préoccupation de la loi de l'impôt des matières premières, et la perspective d'un revenu de quatre-vingts millions pouvait enlever quelques votes à cette loi. Il n'a donc pas été question de ma proposition. Pourquoi, m'a-t-on dit ailleurs, ne pas l'avoir adressée à la commission du budget? Parce que je suis habitué aux voies hiérarchiques,

que je ne connaissais personne dans cette commission, et que d'ailleurs il était bien tard pour le faire, après mes deux essais infructueux. Quoi qu'il en soit, je publie aujourd'hui mon projet, tel que je l'ai rédigé il y a dix ans, sans m'inquiéter de la différence des temps, parce qu'il reste conforme à ma conviction et que je le crois applicable à tout gouvernement fort, sage et régulier, quelle que soit d'ailleurs sa forme. Des amendements peuvent y être apportés, mais j'ai foi dans son esprit général.

que je ne connaissais personne dans cette commission, et que d'ailleurs il était bien tard pour le faire, après mes deux essais infructueux. Quoi qu'il en soit, je publie aujourd'hui mon projet, tel que je l'ai rédigé il y a dix ans, sans m'inquiéter de la différence des temps, parce qu'il reste conforme à ma conviction et que je le crois applicable à tout gouvernement fort, sage et régulier, quelle que soit d'ailleurs sa forme. Des amendements peuvent y être apportés, mais j'ai foi dans son esprit général.

ORGANISATION HIÉRARCHIQUE

DE LA SOCIÉTÉ

L'existence de la noblesse, soit comme tradition, soit comme institution, remonte à la plus haute antiquité, et il serait difficile de citer des peuples un peu connus chez lesquels on n'en retrouve au moins des traces. On doit donc être induit à penser que l'établissement des distinctions nobiliaires est en harmonie avec la nature humaine et avec les besoins de la société.

Dès l'origine des sociétés, les inégalités naturelles de force, de courage, d'intelligence ou de génie, ont dû assurer à quelques hommes la supériorité sur leurs compagnons, et, une fois une famille en possession de la fortune et de la puissance, elle n'a pu manquer de chercher à maintenir son influence, à l'aide des clients que sa position lui avait créés. Chaque tribu a dû se composer dans tous les temps d'une famille dominante ou noble et d'une multitude de prolétaires retenus dans la soumission par l'intérêt, par l'amour ou par la crainte. La guerre, d'ailleurs, qui, malheureusement, est aussi dans la nature de l'homme, a créé l'esclavage, et souvent la distinction n'a été que légère entre le serviteur et l'esclave.

Lorsque les tribus se sont agglomérées pour former des États et des nations, les familles nobles s'y sont rencontrées en grand nombre; une certaine hiérarchie s'est établie entre elles, et souvent elles se sont donné, ou ont été obligées de reconnaître à leur tête, un prince qui les a maintenues et dominées. Le temps apportant toujours une puissante consécration aux choses, les peuples ne se sont pas moins facilement pliés à obéir que les grands ne s'étaient habitués à commander, et, s'il eût été possible que la prudence et l'équité régnassent constamment avec le pouvoir, l'esprit de révolte ne se serait sans doute jamais manifesté.

Cependant le prince, chef de la noblesse, et qui ne pouvait s'appuyer que sur elle, car elle seule dans l'origine possédait une vie indépendante et réellement animée, avait intérêt, tout en la dominant, à la maintenir nombreuse, florissante et attachée. Il devait donc chercher à combler les vides que le temps et les guerres ne manquaient pas d'y former. Il devait être jaloux de récompenser les grands services par une distinction enviée de tous. La politique lui commandait de chercher de nouveaux soutiens dans les familles qui tendaient à s'élever. De là le droit de créer de nouveaux nobles, qu'il a su s'arroger lorsqu'il ne lui a pas été directement reconnu.

Les sources de la noblesse ont été fort diverses dans les diverses nations, mais la principale a toujours été le commandement militaire, parce qu'en définitive la force est le véritable soutien des États. Mais la force pour édifier et maintenir, ne réside pas uniquement dans les armes : l'opinion lui est un indispensable auxiliaire, ou, pour mieux dire, c'est l'opinion seule qui la fait résider entre les mains du chef dont l'intelligence la dirige. A ce titre,

le sacerdoce qui règne sur les consciences a souvent occupé, chez les peuples, un haut rang dans la noblesse. Il en a été quelquefois de même des organes de la justice, qui remplissent aussi un sacerdoce. L'usage, plus que les lois, et la force des choses, ont créé des précédents à cet égard. D'un autre côté, les grands talents et les grandes vertus ont appelé la faveur des princes sages et éclairés. Enfin, dans les États vieillis et assez étendus pour que la médiocrité pût se dissimuler au regard des masses sous l'éclat des richesses, la fortune a plus d'une fois été le seul titre à une élévation qui fait planer un certain nombre de familles au-dessus de la multitude.

Un sentiment inné pousse les hommes à rechercher la considération de leurs semblables. Dans les grandes âmes, ce sentiment est le stimulant des nobles actions. Chez d'autres, il se dissipe dans les fumées de la vanité; mais il n'en est pas moins pour tous un puissant mobile, et tous, à bien peu d'exceptions près, tiennent aux signes extérieurs qui peuvent attirer les regards ou constater la supériorité. Les titres de noblesse sont un de ces signes, et l'histoire nous enseigne avec quelle puissance y adhèrent les sociétés.

Après les funestes batailles de Crécy, de Poitiers et d'Azincourt, la noblesse, qui semblait devoir être anéantie en France, renaquit cependant de ses ruines, et le temps lui rendit en grande partie l'éclat que la disparition de beaucoup d'anciennes familles lui avait enlevé. Ce que le fer ennemi n'avait pu moissonner, la révolution de 1789 chercha à l'extirper en agissant avec une froide et barbare méthode; mais quelques gouttes de sang échappées suffirent pour raviver ce tronc, qu'un bras d'Hercule ne saurait terrasser. Bientôt vint l'Empire, qui développa de nouvelles gloires promptes à ceindre les anciennes cou-

ronnes, et, au retour des Bourbons, ce ne fut plus une seule noblesse, mais deux qui se trouvèrent également vivaces l'une auprès de l'autre, et que le temps, malgré leur antipathie, se chargera de confondre. En vain un nouveau simulacre de république a-t-il tenté de les annuler toutes deux : elles pliaient seulement la tête, et le second Empire est venu les relever et en fertiliser le champ inépuisable.

On pourrait citer, il est vrai, quelques États modernes, d'une existence pour ainsi dire factice, où les distinctions nobiliaires ne sont point admises par la loi; mais l'aristocratie n'en existe pas moins dans les mœurs, et, à la honte de la société, cette aristocratie n'est quelquefois que celle de l'argent. L'aristocratie de naissance, cependant, ne perd jamais entièrement son prestige, et il existe entre les familles des lignes de démarcation que la fortune ne suffit pas toujours à effacer. Une ancienne famille fière de son nom, quelle qu'en soit l'origine, ne s'alliera que difficilement avec un parvenu du jour, et il faudra, pour que le nouvel astre brille au rang des anciens, que le temps ait détruit ou au moins affaibli les traces de sa première apparition.

Bien des cœurs se révoltent de cette prétendue injustice de la société, et cependant, rien de plus conforme à la nature humaine. Il ne suffit pas qu'un homme soit riche pour être bien placé dans le monde, il faut encore que son éducation, son esprit et son cœur, soient en harmonie avec la position qu'il envie. S'il possède les talents, les qualités et les vertus qui peuvent le rendre recommandable à tous les yeux, il sera personnellement honoré, aimé même et recherché, mais sa famille sera repoussée, si elle ne réunit pas à un degré suffisant les mêmes titres; ce qui le mettra dans une fausse position au milieu du

monde, et il faudra qu'une génération au moins et souvent plusieurs aient isolé sa tige, pour qu'elle puisse figurer sans disparate parmi celles de ses devanciers dont l'illustration a déjà acquis quelque ancienneté. C'est là une loi de notre nature que ne sauraient renverser les rêveries des idéologues, et à laquelle il est sage d'avoir égard dans l'institution des lois politiques.

Il n'est pas jusqu'aux républicains les plus sévères qui ne payent tribut à l'aristocratie de naissance. Et, lors du dernier essai de république en France, n'a-t-on pas vu plus d'un chef ne devoir son élévation qu'au nom de son père, qui semblait être une garantie de la sincérité des sentiments du fils?

Enfin, quelle que soit la forme d'une société ou d'un gouvernement, toutes les fois que le descendant d'un homme illustre se présente au milieu d'une réunion, il y est accueilli non-seulement avec curiosité, mais aussi avec intérêt, et s'il n'est pas marqué d'un sceau d'indignité, la haute société lui prodigue ses prévenances et le peuple lui accorde sa faveur.

Lorsque, depuis l'origine du monde connu, le même fait se reproduit partout, bien qu'en affectant des formes aussi diverses que les caractères et les institutions des peuples, d'aveugles rêveurs peuvent seuls prétendre qu'il n'a pas de profondes racines dans le cœur humain, Et comme la nature ne nous a pas inspiré de sentiments généraux qui ne puissent, étant convenablement dirigés, contribuer à notre bien-être particulier et au bien général de la société, il semble évidemment en résulter que l'existence de la noblesse doit être un élément de force, de stabilité et de progrès pour un État.

Quoi de plus légitime et de plus digne que de s'enor-

gueillir des vertus et des hauts faits de ses pères? Quoi de plus propre en même temps à entretenir l'élévation des sentiments et le désir de s'illustrer soi-même par de hautes qualités et de grandes actions? Noblesse oblige; rien n'est plus vrai que cet adage. Le peuple le plus puissant sera celui qui comptera de plus nombreux enfants dont le dévouement aura pour premier mobile l'amour de la gloire et de la patrie, et l'institution de la noblesse, convenablement organisée, est éminemment propre à exalter ces sentiments. Quoi qu'on puisse faire, le plus grand nombre des hommes sera toujours courbé sous le joug de plomb du besoin, et ce n'est qu'à une minorité plus favorisée de la fortune, sans être pour cela plus heureuse, que sera réservé le fardeau des affaires publiques. Plût à Dieu que cette phalange ne fût composée que de nobles cœurs, dont la plupart pussent montrer avec orgueil les images révérées de leurs ancêtres!

Mais, ne manquera-t-on pas de répondre, que d'abus intolérables nés avec la noblesse! Oppression du peuple, souvent même réduit en servage; arrogance des grands et mépris pour cette classe moyenne qui, à force de travail, d'intelligence et de génie, s'est acquis dans le monde une haute renommée, et a toujours cherché vainement le rang que semblaient devoir lui assurer ses efforts; priviléges contre lesquels les peuples se sont révoltés avec justice; oubli des vertus paternelles dans la jouissance d'avantages que le temps et les plus grandes fautes même ne sauraient entièrement enlever à leurs indignes possesseurs; obstacles opposés au vrai mérite dans la carrière des emplois, lorsque les barrières n'en sont pas même infranchissables. Il serait facile, en reprenant les satires des temps passés et les déclamations des temps modernes, d'accumuler contre la noblesse des accusations

graves, en grande partie bien fondées. Mais, qu'en conclure, si ce n'est qu'il n'existe pas d'institution, si utile qu'elle soit, qui ne puisse entraîner de nombreux abus, qu'il n'est pas de sentiment si louable qui ne puisse dégénérer en égoïsme, qu'il n'est pas de vertu si respectable qui ne tienne par quelque fil aux plus détestables vices. Telle est la double face de la nature humaine et des institutions sociales. Il y a longtemps que la philosophie l'a reconnu. C'est à la législation à s'y plier. Lorsqu'un sentiment ne peut être étouffé dans le cœur de l'homme, il appartient à la loi d'en régler les manifestations, de manière à les rendre utiles à la société en en réprimant les écarts. C'est dans le but de satisfaire à ce principe que j'ai conçu, pour mon pays, un projet d'organisation de la noblesse propre, selon moi, à imposer silence aux préventions, et à contribuer à la grandeur et à la stabilité de l'État. J'en vais faire l'exposition comme un appendice, si ce n'est nécessaire de mon système, conforme du moins à mes principes.

Les efforts du temps, ai-je dit, les ravages des guerres et les orages des révolutions, n'ont pu déraciner l'arbre vigoureux de la noblesse du sol bouleversé de la France. Eh bien, ce qui ne peut être détruit dans une société, ce qui existe nécessairement malgré les préventions et les haines, ce qui a une aussi grande influence sur les positions relatives des hommes, doit être réglementé dans un État bien constitué. Or, en France où la législation générale a fait tant de progrès, tout ce qui concerne la noblesse est dans une grande anarchie : noblesse ancienne, noblesse nouvelle, noblesse apocryphe, tout marche du même pas, sans contrôle et presque sans autre loi que l'usage ou le caprice. La vanité a multiplié les titres, ou

s'est décorée faussement de noms héraldiques. Une loi récente, il est vrai, a cherché à mettre un frein à l'usurpation des noms, mais elle est loin de suffire au rétablissement de l'ordre, et il paraît indispensable de poser des règles assez positives et assez sévères pour qu'elles ne puissent être impunément transgressées. Il est nécessaire enfin de modifier profondément l'état actuel d'une institution dont l'existence est à peine reconnue par la loi.

Lorsqu'un peuple s'est illustré par ses exploits guerriers, par ses vertus, par ses talents, par les progrès qu'il a su faire dans les arts utiles, lorsqu'il ne s'est pas moins distingué dans les lettres, dans les beaux-arts et dans les sciences, il est vraiment noble, il ne saurait souffrir une caste privilégiée avec laquelle il lui est interdit de se confondre, et qui, en reconnaissant même au souverain le droit de faire des nobles, lui dénie le pouvoir de créer un gentilhomme. De là, contre la noblesse ancienne, la colère du peuple et les excès de la Révolution française, qui n'ont pu arrêter cependant le développement de ce sentiment naturel de fierté qui fait désirer à tout homme de cœur de transmettre, sous la protection de la loi, un reflet de ses distinctions personnelles à ses descendants, comme il leur transmet la plus grande partie de sa fortune.

Ce sentiment ne saurait être trop encouragé, puisqu'il est un puissant stimulant aux belles actions, et lorsqu'un homme est doué d'un noble cœur ou d'un louable talent, il est juste, il est politique que la loi lui accorde un titre auquel la nature lui a donné des droits. L'envie en peut souffrir, mais la dignité populaire ne saurait s'en alarmer. C'est ainsi que l'institution de la Légion d'honneur, véritable noblesse personnelle, s'est popularisée en France, bien que son éclat ait pu quelquefois être terni par des choix erronés. Elle ne blesse pas l'égalité politique, parce

que chacun peut y trouver place; tandis qu'une distinction honorifique qui se transmet sans altération jusqu'à la descendance la plus reculée, dont un indigne peut se trouver paré après des siècles, et qui n'oblige pas le fils à prendre exemple sur les vertus de ses pères, révolte profondément le sentiment de l'équité. En un mot, l'hérédité absolue de la noblesse et des titres est ce qui est contraire aux lois de la justice, et ce qui froisse la conscience des hommes capables de s'élever dignement en sortant des rangs du peuple.

Cependant, si l'élite de la société, si, instinctivement même, chaque homme doué de quelque élévation de sentiment aime à distinguer et à voir se tirer de la foule le fils d'un grand homme, d'un bienfaiteur de l'humanité ou même seulement d'un homme de mérite, si le désir d'assurer la fortune de leurs enfants peut exciter la plupart des hommes au travail, lorsque déjà ils ont pourvu pour le reste de leurs jours à leurs propres besoins, si l'espoir de laisser à leurs fils un nom honoré, de leur faciliter l'entrée des carrières recherchées, de faire rejaillir enfin sur eux une partie de leur gloire personnelle, est capable de les exciter à de belles actions, ne sera-ce pas doubler le prix de la récompense, en se conformant à un sentiment naturel, que de faire participer les fils, dans une certaine mesure, aux titres acquis par le père? Ne sera-ce pas doubler l'ardeur de bien faire? Ne sera-ce pas pousser les fils dans la voie suivie par leurs pères et les convier à mériter eux-mêmes les honneurs dont une partie seulement leur aura été transmise? Si toutefois l'un d'eux se montre peu digne de cette première faveur, que ses descendants, au lieu de remonter au rang de leurs aïeux, continuent à descendre, et que sa postérité, si elle ne s'illustre par elle-même, retombe dans l'oubli dont les

efforts du chef de famille n'auront pas suffi pour tirer sa race. Je veux donc une noblesse transmissible de père en fils, lorsqu'elle aura un certain éclat, mais descendante, c'est-à-dire dont les titres ne tardent pas à s'éteindre, s'ils ne sont pas soutenus par des vertus héréditaires.

Autrefois, la noblesse seule composait la nation : le reste n'était compté pour rien ou ne formait que le complément du seigneur. Mais aujourd'hui que tous les Français ont conquis leur indépendance, le gentilhomme, l'homme de la nation, est celui qui s'acquitte envers son pays de tous les devoirs du citoyen, dont le plus grave et le plus noble est de verser au besoin son sang pour la défense de la patrie. D'après ce principe, tout soldat est gentilhomme, et le service militaire est la source abondante de la noblesse. Bien plus, ce service, obligatoire pour tous, doit être acquitté, dans mon système, aux propres frais de chacun, autant du moins que peut le permettre sa fortune. Tel est le principe dont on verra, tout à l'heure, jusqu'où peut être poussée la raisonnable application.

Lorsqu'on propose une innovation politique, on doit éviter, autant que possible, qu'elle apporte une perturbation trop sensible dans les usages, dans les habitudes et dans les lois du pays. Tout en modifiant donc profondément la noblesse, on devra s'attacher à en conserver les formes actuelles, et à respecter autant que possible les droits acquis. Si l'on ne peut éviter de faire des mécontents, on ne devra pas du moins mériter l'accusation d'injustice. Rien [1], en outre, ne serait changé, par le nouveau projet, à la loi actuelle du recrutement en

[1] Il ne faut pas oublier que ce projet a été rédigé sous l'empire de l'ancienne loi du recrutement.

France. Le Corps législatif votera chaque année le contingent à fournir par les départements ; les motifs d'exemption admis aujourd'hui seront maintenus ; il en sera de même du remplacement, qui cependant disparaîtra sans doute de lui-même ; et le contingent une fois atteint, le surplus des hommes de la classe appelée recevront leur libération, comme par le passé. Mais comme l'acquisition de la noblesse ne peut être, ni moralement ni légalement, le résultat du sort, les hommes libérables qui ne voudront pas perdre leur droit, déclareront rester à la disposition du gouvernement, et pourront, par conséquent, être appelés en cas de besoin comme faisant partie de la réserve. Néanmoins, si, deux ans avant l'expiration de leur temps de service fixé par la loi, ils n'avaient pas été rappelés, ils deviendraient libres, tout en acquérant le titre de gentilhomme, disposition ayant pour but de favoriser les mariages. Pareillement, les hommes qui se trouvent dans un des cas d'exemption légale, pourront renoncer au bénéfice de la loi pour conserver leur droit à la noblesse, à l'exception toutefois de ceux qui seraient reconnus tout à fait impropres au service militaire ; exception qui s'applique aussi, bien entendu, au cas précédent.

J'ai dit que le service militaire était obligatoire, aux frais de ceux dont la fortune pouvait le permettre. Il n'y aura à cet égard d'autre contrôle que la déclaration même de l'appelé, faite avant le tirage au sort. Le ministre de la guerre fera connaître chaque année la somme qu'il sera nécessaire de verser, au moment de l'appel, pour indemniser l'État des dépenses qu'exige en moyenne l'entretien d'un soldat, en y comprenant toutes les dépenses accessoires du département de la guerre, et cette somme devra être immédiatement payée par les

déclarants. Quant aux hommes appelés qui n'auront pas fait une telle déclaration, l'État se chargera de leur entretien. On peut estimer, d'après ce qui se passe pour les remplacements, que les trois quarts au moins seront dans ce dernier cas. Mais comme la condition ne saurait être égale entre ceux qui servent gratuitement et ceux dont l'État défraye l'entretien, la durée de service effectif des premiers sera réduite à deux ans, après quoi ils resteront pendant cinq ans encore à la disposition du ministre de la guerre, pour être employés à l'intérieur, dans le cas de guerre seulement, comme réserve ou comme garde nationale mobile. Pendant la paix, et vingt ans encore après ces cinq années, ils feront partie de la garde nationale sédentaire. Leur libération complète n'aura donc généralement lieu qu'à quarante-sept ans. Ceux qui voudront servir dans la cavalerie, devront se munir à leurs frais d'un cheval, qu'ils conserveront ou qu'ils remplaceront au besoin, sous le contrôle du ministre de la guerre, pendant les cinq années de service de réserve auxquelles ils seront tenus. Tous indistinctement prendront le titre de chevalier.

On peut admettre que chaque classe appelée fournira ainsi vingt mille volontaires environ [1], et, en estimant à deux mille francs la somme que chacun d'eux devra verser, ce sera pour l'État un revenu de quarante millions de francs, qui restera en grande partie au profit du trésor. Je dis en grande partie seulement, parce que la réduction à deux ans du temps de service de ces volontaires pourra obliger l'État à entretenir à ses frais un nombre plus grand de soldats qu'il ne l'eût fait sans cette circonstance.

[1] Il serait plus exact de dire quarante mille, et par conséquent la recette de l'État serait de quatre-vingts millions.

Il est fort à croire que le plus grand nombre des chevaliers devanceront l'époque de l'appel, et qu'ils serviront de dix-huit à vingt ans, et au plus tard de vingt à vingt-deux; ce qui ne les empêchera pas d'embrasser de bonne heure une profession civile, et ce qui aura l'avantage de les plier dans leur jeunesse à l'ordre et à la discipline militaires. Cependant on ne manquera pas d'objecter que, pour les carrières libérales, une interruption de deux ans dans les études, à l'âge surtout où les jeunes gens sont aptes à en recueillir le plus de fruit, blesserait nos mœurs et serait d'un grand préjudice pour les familles et pour l'État. Il est facile de parer à cet inconvénient, qui a été signalé déjà dans nos assemblées législatives lorsque des voix généreuses ont réclamé que le service militaire fût obligatoire pour tous les Français[1]. Il suffit, pour cela, que toutes les écoles publiques supérieures d'adultes soient organisées militairement, à l'instar de l'école de Saint-Cyr et de l'ancienne École polytechnique, que tous les élèves en soient casernés, et qu'ils fassent un service militaire sérieux, quoique limité. Alors le temps ainsi passé à l'étude sera compté comme service militaire et en aura tout l'effet, c'est-à-dire que les élèves des écoles supérieures seront assimilés aux militaires volontaires, et prendront le titre de chevaliers.

Il y aurait tout à gagner à ce régime, et pour les élèves, et pour leurs familles, et pour l'État. Les jeunes gens y trouveront le même avantage qu'à une exemption de service; les frais d'entretien et d'instruction seront ainsi bien diminués, en payant même une pension assez élevée, et les parents acquerront, sous le rapport de la

[1] On peut se rappeler à cet égard les efforts du général de Lamoricière lorsqu'il était ministre de la guerre.

moralité, des garanties que les écoles libres actuelles sont bien loin de leur présenter. Je n'excepterais pas même les séminaires de cette mesure générale, au moins pendant les deux premières années d'études. Car il n'y a aucun inconvénient à ce qu'un prêtre sache défendre sa propre vie, et l'habitude des armes ajoute toujours à la dignité d'un homme.

On s'est beaucoup récrié sur l'abus des priviléges. Cependant, une noblesse sans aucun avantage qu'un vain titre, ne serait qu'une faible compensation des sacrifices au prix desquels elle aurait été acquise. Je n'hésite donc pas à proposer que les nobles seuls, les gentilshommes, soient admis à occuper des emplois publics, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles; car aucun service n'est méprisable lorsqu'il est fait avec honneur et probité, et, si un homme qui a versé son sang pour son pays n'est propre qu'à des travaux manuels et d'un ordre peu élevé, il n'en mérite pas moins d'être distingué de celui qui a reculé devant l'accomplissement du premier devoir de tout citoyen. Les nobles seuls aussi pourront être électeurs politiques. Car l'élection est un acte public des plus relevés et des plus importants. Les gentilshommes, enfin, pourront seuls obtenir le port d'armes, tel qu'il est aujourd'hui concédé à quelques-uns en France.

En résumé, les Français seront divisés en deux classes: les gentilshommes, composant à proprement parler la nation, et les simples citoyens. Tous seront égaux devant la loi et seront également protégés par elle; mais les premiers seuls auront le droit de participer aux affaires publiques. De quoi les simples citoyens auraient-ils à se plaindre? La carrière leur était ouverte, et ils ont refusé d'y entrer. Leur révolte non plus n'est pas fort à crain-

dre : d'abord parce qu'ils ne seront pas opprimés, et ensuite parce que toute la partie vraiment virile de la population se trouvera dans le camp opposé.

Mais, dira-t-on, un jeune homme indispensable soutien de sa famille, qui n'aurait pu servir sans manquer au devoir sacré de fils, verra-t-il à jamais fermée pour lui la carrière des honneurs? Et celui qu'un défaut de conformation, souvent bien léger, aura fait éloigner du service militaire, ne peut-il pas porter un noble cœur et se rendre utile à son pays?

Des hommes d'honneur se trouveront sans doute dans des circonstances aussi défavorables, mais toute porte ne leur sera pas fermée pour participer aux priviléges de la noblesse. Je ne parlerai pas du malheureux impotent qui est incapable de se suffire à lui-même; il peut mériter la pitié, la bienveillance même de la société pour laquelle il est un fardeau; mais un pauvre être de cette nature ne peut guère prétendre à la noblesse; encore l'obtiendra-t-il quelquefois, comme on le verra bientôt. Quant aux autres, indépendamment de plusieurs écoles qui leur resteront ouvertes, qu'ils rendent des services à la société, qu'ils se distinguent au milieu de leurs concitoyens, le prince aura le droit de les anoblir. Mais s'ils n'ont point porté les armes, et que, voués au seul soin de subvenir par leur travail à leur existence et à celle de leur famille, ils restent confondus dans les derniers rangs de la foule, ils ne sauraient en être tirés par une distinction spéciale, et ils n'ont à réclamer autre chose que la protection de la loi.

Voilà donc déjà deux sources de noblesse : la première, générale, qui est le service militaire, et la seconde, accidentelle, qui est l'anoblissement par le souverain. L'une et l'autre, jusqu'ici, ne confèrent que le titre per-

sonnel de gentilhomme ou celui de chevalier, qui ne sont pas transmissibles de père en fils. Nous reconnaîtrons bientôt une troisième source, plus restreinte, il est vrai, mais aussi plus indépendante de toute condition personnelle.

Avant d'aborder ce nouveau sujet, je dois faire observer que le droit résultant du service militaire n'est pas tellement absolu que le titre de gentilhomme doive être donné à un indigne. Il ne suffit pas d'avoir servi, il faut avoir servi honorablement pour continuer à le porter. Ainsi, tout soldat sous les armes jouit en général de ce droit; mais il le perd en passant dans une compagnie de discipline, et il ne le conserve, à sa libération, que s'il reçoit du conseil du corps auquel il appartient un certificat de bons services. Enfin, dans quelque position que soit un gentilhomme, il perd son titre par toute condamnation infamante qui, dans l'état de la législation actuelle, prive un citoyen du droit d'être électeur politique.

Dès le moment où l'on rétablit la noblesse sur une aussi large base, le titre de gentilhomme accordé à des millions de Français ne saurait être une récompense pour les hommes les plus méritants, et ne devient plus pour eux une distinction sociale suffisante. D'ailleurs, pour un des buts que je me propose d'atteindre, qui est de fondre l'ancienne noblesse dans la nouvelle, il me paraît indispensable de conserver les anciennes formes, qui sont, pour ainsi dire, inhérentes à l'existence d'une partie de la nation, sauf toutefois à en modifier l'application. Je propose donc la conservation des titres actuels, qui devront établir une échelle ascendante depuis le simple soldat jusqu'au chef de l'État.

J'ai déjà parlé plus haut des chevaliers : c'est là un titre honorifique qui donne à ceux qui le portent le pas sur les simples gentilshommes, mais qui ne comporte aucun privilége qui lui soit particulier. J'ai déjà dit que les volontaires de l'armée et les élèves des écoles militairement organisées le porteraient. Il en sera de même de tous les décorés de la médaille militaire. Je reviendrai plus tard sur ce qui peut concerner les nobles de l'état civil; je vais parler d'abord des militaires et des membres de la Légion d'honneur.

Tous les officiers des grades de sous-lieutenant, lieutenant et capitaine, et des grades correspondants dans la marine de l'État, seront barons; il en sera de même des chevaliers de la Légion d'honneur. Ce qui distinguera le titre de baron de celui de simple gentilhomme ou de chevalier, c'est que, outre qu'il est plus élevé, il donnera aux titulaires le droit de transmettre à leurs fils, sans distinction de primogéniture, la qualité de gentilhomme et le titre de chevalier. Ces fils seront donc nobles par le fait de leurs pères, sans avoir servi et même sans être capables de le faire. La distinction du père rejaillira sur ses enfants; mais si ceux-ci dégénèrent, leurs familles, au lieu de remonter ou de se maintenir à la même hauteur, iront se cacher de nouveau dans la foule des habitants.

Les officiers supérieurs et les officiers de la Légion d'honneur seront vicomtes. Les fils des vicomtes seront barons.

Les généraux de brigade, les contre-amiraux et les commandeurs de la Légion d'honneur seront comtes. Les fils des comtes seront vicomtes.

Les généraux de division, les vice-amiraux et les grands officiers de la Légion d'honneur seront marquis. Les fils de marquis seront comtes.

Les maréchaux de France, les amiraux et les grands-croix de la Légion d'honneur seront ducs. Les fils de ducs seront marquis.

Le titre de prince ne sera accordé qu'aux membres de la famille régnante aptes à succéder au trône. Il est le seul qui soit transmissible de père en fils.

Les fonctions civiles et les fonctions ecclésiastiques donneront pareillement lieu à des titres de noblesse, en conservant autant que possible l'exactitude des assimilations. Ainsi, par exemple, dans l'ordre administratif, les conseillers de préfecture seront barons, les sous-préfets seront vicomtes, les préfets seront comtes, les ministres marquis.

Dans l'ordre judiciaire, les juges de paix seront chevaliers, les juges et les membres du parquet des tribunaux de première instance seront barons, les présidents des mêmes tribunaux et les conseillers des cours impériales seront vicomtes, les présidents de chambres des mêmes cours et les conseillers à la cour de cassation seront comtes. Les premiers présidents des cours impériales et les présidents de la cour de cassation seront marquis. Le premier président de la cour de cassation sera duc. La cour des comptes et les divers parquets seront classés d'une manière analogue.

Il en sera de même dans le service des relations extérieures, dans celui de l'instruction publique, dans les finances, dans les travaux publics, enfin dans les cultes. Dans ce dernier ordre, les simples prêtres et les curés porteront, suivant l'importance de leur position, les titres de chevalier, de baron ou de vicomte. Les évêques seront comtes, les archevêques marquis, et les cardinaux ducs.

Les membres du conseil d'État seront comtes, les pré-

sidents de sections marquis, et le président duc. Tous les sénateurs seront ducs.

Les membres des corps électifs acquerront aussi des titres par le fait même de leur élection, si déjà ils ne possèdent pas ces titres ou d'autres qui leur soient supérieurs. Les membres des conseils d'arrondissement seront barons. Les membres des conseils généraux des départements seront vicomtes. Les membres du corps législatif seront comtes.

Les membres de l'Institut deviennent barons ou vicomtes, selon qu'ils étaient d'abord simples chevaliers ou barons. Les titres supérieurs à celui de vicomte ne leur sont donnés, s'il y a lieu, que par le chef de l'État.

Sauf les cas d'élection ci-dessus, à ce dernier seul appartient le droit de décerner de nouveaux titres de noblesse, et il est bien entendu que si le grade et l'emploi emportent à eux seuls un certain titre, le titre n'entraîne pas nécessairement un emploi. Ainsi le fils d'un duc, qui par droit de naissance est marquis, peut rester un simple particulier ou occuper un poste d'un ordre inférieur dans l'administration ou dans l'armée. Il est possible aussi que le chef de l'État confère un titre pour récompense dans une carrière publique, sans accorder d'avancement ou de décoration au titulaire. Du reste, les titres étant entre eux hiérarchiques, il convient qu'aucun ne puisse être accordé avant un temps déterminé de jouissance de celui qui est immédiatement inférieur. Ce minimum paraît pouvoir être convenablement fixé à deux ans, avec faculté de le réduire à moitié, soit aux armées actives en temps de guerre, soit en tout temps pour des services éclatants, constatés dans les lettres de nomination et mentionnés au journal officiel.

On remarquera que la condition de n'obtenir que successivement de nouveaux titres de noblesse limitera le nombre de candidats à diverses fonctions, pour lesquelles le choix du gouvernement ou celui des électeurs jouit aujourd'hui de plus de liberté. Cela aura l'avantage d'établir plus de régularité dans la distribution des emplois, sans porter d'ailleurs une atteinte réelle à l'indépendance du souverain ou de l'électeur. Car, à observer ce qui se passe dans les temps réguliers, les choix sont contenus par les convenances dans des limites que ne rétréciront guère les nouvelles conditions. C'est, au reste, la considération de la latitude à laisser aux choix qui a fait assigner le titre de baron ou celui de vicomte seulement aux membres de l'Institut, nouvellement élus, qui ne posséderaient pas déjà un titre supérieur.

J'ai voulu indiquer d'abord les dispositions générales de mon projet, afin qu'on pût en bien saisir l'ensemble et se rendre compte des avantages politiques et militaires qu'il présente. Il est temps maintenant, avant d'aller plus loin, d'insister sur quelques points particuliers pour aider à son appréciation.

Le nombre total des nobles ne saurait guère s'élever en France, d'après ce qui précède, à moins de trois ou quatre millions, savoir :

Simples gentilshommes, environ. .	3,000,000
Chevaliers..	500,000
Barons.	50,000
Vicomtes.	4,000
Comtes.	1,500
Marquis..	350
Ducs.	160

Ce nombre, qui comprendra l'élite de la nation, pourra sans doute être dépassé, et il n'y aura qu'à s'en applaudir, puisqu'il témoignera du sentiment de dignité de tous les hommes qui auront voulu en faire partie. Des relevés statistiques, auxquels d'ailleurs on ne peut avoir qu'une médiocre confiance, établissent que, du onzième siècle au quatorzième, la proportion des nobles aux habitants de la France était d'environ un pour cent; aujourd'hui cette proportion, en ne tenant compte que des hommes, serait au moins vingt fois plus grande; mais la dignité du peuple s'est bien élevée dans le même rapport. Au reste, on peut observer que les titres qui seront en réalité la véritable distinction ne s'élèveront guère, en comprenant ceux des femmes, qu'au cinquantième de la population totale. Quant aux simples habitants, ils ne sauraient se montrer jaloux de si nombreuses distinctions, car l'accès en est ouvert à tout le monde, et chaque homme de cœur n'a qu'à le vouloir pour y participer. L'état militaire, qui a déjà un si grand attrait en France, en acquerra un nouvel encore, et il est vraisemblable que les remplacements deviendront extrêmement rares, s'ils ne tombent entièrement, puisque, d'une part, toutes les écoles publiques supérieures conduiront à une véritable exonération, et que, d'une autre, le remplacement, qui ne peut avoir lieu que dans des familles jouissant d'une certaine aisance, s'opposera, immédiatement au moins, à l'acquisition de la noblesse. La plupart des jeunes gens riches qui n'entreront pas dans les écoles voudront servir dans la cavalerie, et l'obligation où ils seront de conserver leurs chevaux pendant sept ans au moins entretiendra le goût et l'habitude du cheval en France, et y contribuera à l'amélioration de la race chevaline. La garde nationale ne sera plus une institution illusoire ou dangereuse, et elle offrira

en temps de guerre une précieuse ressource pour la défense de l'intérieur.

Le chef de l'État, placé au sommet d'une immense pyramide à large et solide base, tiendra dans sa main, pour ainsi dire, un fil qui le reliera à chaque famille, et toutes seront intéressées à soutenir l'édifice. Le fils du baron, qui ne sera que simple chevalier, voudra reconquérir le titre de son père. Les grandes familles mettront leur honneur à ne pas descendre, et toutes s'efforceront alors de rendre quelques services à l'État. Lorsque, par le mauvais vouloir, par la mauvaise conduite ou par l'incapacité de quelques-uns de ses membres, une famille aura déchu, quelque descendant généreux tiendra à gloire de la relever à sa première hauteur. C'est alors que chacun pourra s'enorgueillir à juste titre de ses aïeux, en y comptant les barons, les comtes, les marquis et les ducs. Les mécontents hésiteront avant de se retirer des affaires, et plus d'une source de sédition se trouvera tarie. Il sera facile au souverain de soutenir les grandes familles sans exciter trop vivement le mécontentement des petites, dont bon nombre, d'ailleurs, parviendront toujours à s'élever. On arrivera ainsi, sans éteindre l'émulation, à tempérer cette mobilité excessive de la société, qui l'use et la réduit en poussière.

Une loi récente, aussi modérée que juste, a pour objet d'arrêter un abus dont il importerait plus de tarir la source que de réprimer l'usage : c'est celui des noms ajoutés, sans autorisation et sans règle, aux dénominations patronymiques des personnes qui veulent usurper la noblesse. Le meilleur moyen, semble-t-il, d'atteindre le but, est d'autoriser tout noble propriétaire d'un domaine rural à ajouter à son nom celui de ce domaine, après en avoir

fait la déclaration au tribunal de l'arrondissement où est située la propriété, à la condition toutefois que cette propriété n'ait pas déjà donné son nom à une famille historique existante, ou que ce nom n'ait pas été décerné par le chef de l'État comme récompense nationale. Il ne pourrait d'ailleurs être porté que par le seul propriétaire, lequel perdrait son droit en cédant le domaine. Tout nouveau titre de noblesse et tout changement de nom devraient enfin être constatés sur le registre de l'état civil de la commune où est né le titulaire, en marge de l'acte de naissance de celui-ci ou à l'aide d'un renvoi à un registre particulier. En même temps que par cette disposition on régularisera l'adoption des noms de noblesse, on favorisera, sans institution de majorats, la transmission de certains biens de père en fils, ce qui tendra à diminuer le trop grand morcellement des propriétés rurales.

Le fisc doit tirer, comme la politique, quelque avantage de l'établissement de la noblesse. Les meilleurs impôts étant ceux qui se payent volontairement, on est sûr de réussir en les prélevant sur la vanité humaine. La délivrance des lettres de noblesse devra donc procurer un certain revenu à l'État.

Chaque lettre de gentilhomme, qui ne sera délivrée aux soldats qu'à l'expiration de leur temps de service, sera passible d'un droit de. . . . . 10 fr.

Chaque lettre de chevalier, d'un droit de. 50
Chaque lettre de baron, d'un droit de.. . 200
Chaque lettre de vicomte, d'un droit de. 500
Chaque lettre de comte, d'un droit de.. . 1,500
Chaque lettre de marquis, d'un droit de. 3,000
Chaque lettre de duc, d'un droit de. . . 10,000

Ce qui produira un revenu annuel qu'on peut estimer

à deux millions cinq cent mille francs, somme comparativement faible, mais qui ne saurait cependant être négligée.

Si l'on veut éviter que l'institution de la noblesse ne retombe dans l'état d'anarchie dont le présent projet a pour but de la tirer, il est indispensable que des lois sévères en règlent l'établissement, et qu'une sanction pénale en assure le maintien. Je ne m'arrêterai ici que sur les dispositions principales, que des lois particulières et un règlement d'administration publique devront compléter.

Afin d'empêcher l'usurpation des titres, non-seulement dans les actes publics et dans les transactions privées, mais même dans les relations habituelles de la société, tout noble parvenu à l'âge de dix-huit ans devra porter en public un signe distinctif de la classe à laquelle il appartient, lorsque l'uniforme, la marque du grade ou la décoration ne suffiront pas pour la faire connaître. Ce signe pourra consister en une ou plusieurs baguettes brodées, de deux centimètres environ de longueur sur deux à trois millimètres de largeur, placées horizontalement sur l'habit, du côté gauche de la poitrine. Le nombre de ces baguettes, superposées à petits intervalles, sera en raison de l'élévation du titre. Toutefois, le titre de chevalier n'ajoutera qu'une demi-baguette à celle qui décorera les simples gentilshommes.

Certains hommes mettent leur gloire à avoir été les seuls artisans de leur élévation. Pour d'autres, l'orgueil est d'appartenir à une ancienne et illustre famille. Ces deux sentiments sont l'un et l'autre respectables, lorsqu'ils sont maintenus dans de sages limites. Il est philosophique et d'une bonne politique d'en tenir compte dans la loi. Pour satisfaire à cette convenance, les titres provenant d'héritage seront indiqués par une broderie en ar-

gent, et ceux qui seront personnellement acquis le seront par une broderie en or.

L'abstention du port de signe distinctif dans un lieu public sera considérée comme contravention, et sera passible d'une amende. Le port illégal d'un de ces signes sera puni comme port illégal de décoration, nonobstant la peine à encourir dans le cas d'intention criminelle.

Dispositions transitoires.

La noblesse actuelle n'existant pas dans les conditions qui viennent d'être énoncées, il est nécessaire, tout en s'étudiant à respecter les droits acquis, de faciliter autant que possible, par des dispositions transitoires, la fusion entre l'ancienne et la nouvelle noblesse; ce qui présentera toujours une assez grande difficulté, et ce qui ne pourra se compléter que par l'action du temps.

Tous les anciens nobles conserveront leurs titres actuels, qu'ils seront tenus seulement de faire constater, et ils recevront du garde des sceaux de nouvelles lettres de noblesse sans perception de droits. Cependant les fils cadets d'un noble titré prendront, s'ils ne l'ont pas déjà, le même titre que leur frère aîné, et ils acquitteront le droit attaché à ce nouveau titre; mais le décès du père n'apportera plus aucun changement à la position nobiliaire des enfants, qui ne pourront la relever encore que par leurs faits personnels, ainsi qu'il a été précédemment expliqué.

A partir du jour de la publication du sénatus-consulte portant organisation de la noblesse en France, les anciens militaires, les employés du gouvernement quels qu'ils soient, et tous les Français placés dans l'une des catégories précédemment énoncées, seront autorisés à

prendre le titre résultant de leur position, après toutefois avoir reçu leurs lettres de noblesse, avoir fait inscrire ces titres sur les registres de l'état civil, et après avoir acquitté les droits requis, lesquels ne devront pas donner à l'État un produit immédiat de moins de trente millions de francs.

En dehors des militaires et des fonctionnaires publics en activité de service ou retirés, tous les licenciés ès lettres et ès sciences prendront le titre de chevalier, et le chef de l'État exercera pendant deux ans la faculté de créer immédiatement des nobles titrés dans toutes les classes de la société, à raison des services rendus et du mérite personnel de chacun.

Par cette dernière disposition, on satisfera le juste amour-propre des savants, des grands écrivains, des artistes célèbres, des grands industriels et des grands négociants qui, trop avancés en âge pour pouvoir conquérir successivement tous les titres auxquels ils pourraient avoir droit, ne se trouveraient pas, sans cela, placés dans la société au rang que leur assigne l'opinion. On remarquera toutefois que ces tardifs élus ne seront pas fort nombreux, parce que les croix de la Légion d'honneur, répandues sur tout ce qui a paru digne de quelque distinction, ont déjà classé un grand nombre d'hommes par avance.

Par la disposition qui concerne l'ancienne noblesse, si d'un côté l'on touche aux droits des fils aînés en s'opposant à ce qu'ils succèdent directement aux titres de leurs pères, on ajoute d'un autre côté à ceux des puînés, ce qui est une large compensation pour l'ensemble des familles, et en même temps qu'on fait succéder l'ordre à l'anarchie, on oblige cette noblesse à se rallier plus ou moins promptement au gouvernement, dont elle doit en

grande partie constituer la force, et qui lui-même aura toujours intérêt à la traiter avec justice et bienveillance. Elle n'aura que tout à perdre à se tenir longtemps à l'écart; puisque, bon gré, mal gré, elle devra forcément alors descendre de l'échelle, au lieu de se maintenir au même degré, comme il lui serait facile de le faire, ou mieux encore d'en monter quelques nouveaux échelons. Quant aux noms, ils seront respectés, et ce ne seront sans doute pas les plus glorieux qui se montreront les plus intraitables.

La suppression du titre de prince, en dehors de la famille régnante, blessera d'autant plus quelques amours-propres que, bien que ce titre continue à être porté par ceux qui le possèdent aujourd'hui, leurs fils ne pourront le reconquérir, quelques services qu'ils rendent à l'État, et ne porteront que celui de duc. Mais ce sacrifice, imposé à un bien petit nombre, paraît suffisamment justifié par les principes que j'ai posés et par la raison d'État.

Les dispositions dont je viens de faire une succincte analyse, se trouvent réunies dans le projet de sénatus-consulte ci-après.

PROJET DE SÉNATUS-CONSULTE

PORTANT ORGANISATION HIÉRARCHIQUE DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE.

Art. 1er. Les Français sont divisés en deux classes : les nobles ou gentilshommes, et les simples citoyens.

Art. 2. Le service militaire est obligatoire pour tous les Français. Le tirage au sort n'a pour objet que la dé-

termination du rang dans lequel chaque homme peut être appelé. Cependant la loi fixe année par année le contingent qui doit être fourni, et ce n'est qu'en cas de guerre qu'une nouvelle loi peut revenir sur cette fixation. Des exemptions sont d'ailleurs admises, les unes absolues, pour les hommes impropres au service, les autres facultatives, établies dans l'intérêt des familles. Ces exemptions sont définies dans la loi spéciale du recrutement.

Art. 3. L'État n'est tenu d'entretenir aux frais du trésor public que les militaires qui se déclarent incapables de subvenir par eux-mêmes à la dépense de leur nourriture, de leur équipement et de leur logement. Les autres versent dans la caisse de l'État, avant le tirage au sort, la somme jugée nécessaire pour pourvoir à la dépense entière de leur entretien pendant tout le temps de leur service actif. Ils sont tenus de plus de se fournir d'un cheval, s'ils entrent dans la cavalerie, et de le conserver jusqu'au jour de leur libération définitive; mais la durée de leur service actif est réduite à deux années. Néanmoins ils restent à la disposition du département de la guerre, dans la garde nationale mobile, pour la défense en temps de guerre de l'État, jusqu'à l'expiration du temps de service fixé par la loi pour la classe du recrutement à laquelle ils appartiennent, et ils continuent pendant vingt ans encore à servir dans la garde nationale sédentaire.

Art. 4. Toutes les écoles des services publics et celles de l'enseignement supérieur, dirigées par l'État, sont organisées militairement. Les élèves en sont enrégimentés et casernés. Ils sont entretenus au moyen d'une pension réglée de manière à indemniser l'État de ses frais. Le temps passé dans ces écoles compte comme service

militaire, et est assimilé à celui des hommes servant à leurs frais dans les divers corps de l'armée.

Art. 5. Tout Français au service de l'État, dans l'armée de terre ou de mer, ou qui, ayant accompli le temps légal de son service, a reçu avec son congé définitifun certificat honorable du conseil du corps auquel il a appartenu en dernier lieu, est reconnu gentilhomme. Il en est de même des hommes qui, bien que non appelés, ont déclaré rester à la disposition du gouvernement. Ils ont droit au titre de gentilhomme deux ans avant l'expiration du temps légal de service de leur classe, pourvu qu'ils n'aient pas été l'objet d'une condamnation à une peine infamante.

Art. 6. Les hommes qui n'ont pas servi personnellement, sauf les exceptions résultant des art. 11, 12, 13, 14 et 15 ci-après, et qui, n'étant pas appelés par leur numéro de tirage, n'ont pas déclaré rester à la disposition du gouvernement; ceux qui, profitant d'exemptions légales, ont sollicité et obtenu des congés définitifs avant l'expiration du temps légal de service de leur classe; enfin ceux qui, en sortant du service, n'emportent pas de certificat honorable, restent classés comme simples citoyens.

Art. 7. Le chef de l'État peut élever exceptionnellement de simples citoyens à la dignité de gentilhomme, en récompense de services rendus à la société, ou à raison de la distinction qu'ils ont acquise dans les lettres, les sciences, les arts, l'industrie ou le commerce.

Art. 8. La qualité de gentilhomme se perd par toutes les causes qui enlèvent au citoyen le droit de participer aux élections politiques.

Art. 9. Les gentilshommes sont seuls électeurs politiques. Ils sont seuls admis aux fonctions publiques, de

quelque nature qu'elles soient. Enfin ils peuvent seuls jouir du port d'armes.

Art. 10. Les Français qui servent ou qui ont servi l'État à leurs frais, et tous ceux qui sont ou qui ont été dans des écoles nationales d'enseignement supérieur, organisées militairement, prennent le titre de chevalier, pourvu toutefois qu'ils aient satisfait aux obligations de leur position dans ces écoles.

Art. 11. Les officiers des armées de terre et de mer, des grades de sous-lieutenant, de lieutenant et de capitaine, ou autres équivalents, sont barons par le fait même de leur grade, s'ils ne possèdent pas déjà ce titre ou un titre supérieur. Les fils de barons sont chevaliers.

Art. 12. Tous les officiers supérieurs sont vicomtes à raison de leur grade. Les fils de vicomtes sont barons.

Art. 12. Les généraux de brigade et les contre-amiraux sont comtes. Les fils des comtes sont vicomtes.

Art. 14. Les généraux de division et les vice-amiraux sont marquis. Les fils de marquis sont comtes.

Art. 15. Les maréchaux de France et les amiraux sont ducs. Les fils de ducs sont marquis.

Art. 16. Les membres seuls de la famille régnante sont princes. Leur titre est héréditaire.

Art. 17. A la Médaille militaire et aux divers grades de la Légion d'honneur, correspondent des titres nobiliaires, comme aux grades de l'armée. La Médaille militaire donne le titre de chevalier; la croix de la Légion d'honneur celui de baron; la croix d'officier celui de vicomte; la croix de commandeur celui de comte; la croix de grand officier celui de marquis, et la grand'-croix celui de duc.

Art. 18. Les fonctions civiles et ecclésiastiques donnent également droit à des titres de noblesse, dont les

diverses affectations de détail sont réglées par des décrets, rendus sur l'avis du conseil d'État.

Dans l'ordre administratif, les conseillers de préfecture sont barons, les sous-préfets sont vicomtes, les préfets sont comtes, et les ministres sont marquis.

Dans l'ordre judiciaire, les juges de paix sont chevaliers; les juges des tribunaux de première instance sont barons; les présidents des mêmes tribunaux et les conseillers des cours d'appel sont vicomtes; les présidents de chambre et les conseillers à la cour de cassation sont comtes; les premiers présidents des cours d'appel et les présidents de la cour de cassation sont marquis; le premier président de la cour de cassation est duc. La cour des comptes et les divers parquets sont classés d'une manière analogue.

Il en est de même dans tous les autres services publics : dans celui des relations extérieures, dans celui de l'instruction publique, dans les finances, dans les travaux publics, etc. Dans l'ordre du clergé, les simples prêtres et les curés sont chevaliers, barons ou vicomtes, selon l'importance de leur position; les évêques sont comtes; les archevêques sont marquis, et les cardinaux ducs.

Les conseillers d'État sont comtes, leurs présidents de section sont marquis, et leur président est duc. Tous les sénateurs sont ducs.

Art. 19. Les membres de divers corps électifs peuvent aussi acquérir des titres de noblesse par le fait seul de leur élection. Les membres de l'Institut sont barons ou vicomtes, selon qu'avant leur élection ils n'étaient que chevaliers ou barons. Les membres des conseils d'arrondissement sont barons; les membres des conseils généraux de département sont vicomtes; les membres du corps législatif sont comtes.

Art. 20. Sauf les cas d'élection indiqués à l'article précédent, et celui d'hérédité, au chef de l'État seul appartient le droit de conférer des titres de noblesse. Mais nul ne peut obtenir un titre nouveau avant d'avoir porté pendant deux ans le titre immédiatement inférieur, excepté aux armées en campagne, où ce délai est réduit de moitié, et dans tous les temps pour des services éclatants, constatés dans les lettres de nomination et mentionnés au journal officiel et au Bulletin des lois.

Art. 21. Les lettres de noblesse délivrées par le garde des sceaux, sont passibles d'un droit fixé de la manière suivante :

Lettre de gentilhomme.	10 fr.
Lettre de chevalier.	50
Lettre de baron.	200
Lettre de vicomte.	500
Lettre de comte.	1,500
Lettre de marquis	3,000
Lettre de duc.	10,000

Art. 22. Tout noble titré a le droit d'ajouter à son nom celui d'une propriété rurale par lui possédée, après déclaration au tribunal de l'arrondissement où est située la propriété, pourvu toutefois que la même propriété n'ait pas déjà donné son nom à une famille historique existante. Ce nom n'est transmissible qu'avec la propriété elle-même.

Art. 23. Le chef de l'État confère aussi des noms en récompense de grandes actions ou de grands services. Chacun de ces noms est transmis de père en fils à l'aîné des descendants, tant qu'il conserve la qualité de gentilhomme; mais il se perd lorsqu'un de ces héritiers directs rentre dans la classe des simples citoyens.

Art. 24. Les nouveaux titres de noblesse, ainsi que les noms qui y sont attachés et les changements qu'ils peuvent subir, doivent être constatés sur le registre de l'état civil de la commune où est né le titulaire, par une inscription en marge de l'acte de naissance de celui-ci, ou au moyen d'un renvoi à un registre spécial.

Art. 25. Tout noble parvenu à l'âge de dix-huit ans doit porter en public le signe distinctif de son titre, lorsque l'uniforme, l'insigne du grade ou la décoration ne suffisent pas pour le faire connaître. Les signes dont on fait usage sont les suivants :

1° Pour les simples gentilshommes, une baguette de deux centimètres de longueur environ sur deux ou trois millimètres de largeur, brodée en fil d'or. Ce signe est placé horizontalement sur l'habit, au côté gauche de la poitrine.

2° Pour les chevaliers, la même baguette placée de la même manière, surmontée à son extrémité gauche de l'amorce d'une deuxième. La broderie en or ou en argent, suivant que le titre a été personnellement acquis ou qu'il a été transmis par le père.

3° Pour les barons, deux baguettes superposées, brodées en or, si le titre entier est personnel, en argent, s'il provient de descendance, en argent pour l'inférieure et en or pour la supérieure, si le titre de gentilhomme provenant de naissance, celui de baron a été acquis personnellement.

4° Pour les vicomtes, trois baguettes toujours disposées de la même manière à faible intervalle, et indiquant comme ci-dessus, par la nature de la broderie, les titres acquis et ceux qui proviennent de naissance.

5° Pour les comtes, quatre baguettes de la même manière.

6° Pour les marquis, cinq baguettes.

7° Pour les ducs, six baguettes.

8° Enfin pour les princes, une seule couronne brodée en argent.

Les maréchaux de France pourront porter, en remplacement des six baguettes, les bâtons croisés surmontés d'une couronne en or. Les amiraux ajouteront à ce signe une ancre verticale à la croisée des bâtons. Enfin les cardinaux remplaceront les bâtons par deux crosses.

Art. 26. Les contraventions à l'article précédent sont passibles d'une amende.

Art. 27. Le port illégal d'un signe distinctif de noblesse est puni comme le port illégal d'une décoration française.

Dispositions transitoires.

Art. 28. A partir du jour de la publication du présent sénatus-consulte, les employés du gouvernement, quels qu'ils soient, en activité ou en retraite, et tous les Français placés dans une des catégories précédemment indiquées ou qui y seront assimilées, auront droit au titre résultant de leur position, et ils en porteront le signe après avoir reçu leurs lettres de noblesse, avoir acquitté le droit inhérent à chacune d'elles et avoir fait inscrire leurs nouveaux titres sur les registres de l'état civil du lieu de leur naissance.

Art. 29. Les anciens nobles chefs de famille et leur fils aîné conservent leurs titres actuels, qu'ils sont tenus seulement de faire constater, et il leur sera remis des lettres de noblesse sans perception de droits. Les fils puînés prennent le titre immédiatement inférieur à celui du père, lorsqu'ils n'en ont pas personnellement acquis de supérieurs.

ART. 30. Les fils des anciens princes français qui ne font pas partie de la famille régnante, ne prendront et ne conserveront que le titre de duc.

ART. 31. En dehors des anciens militaires et de ceux qui sont sous les armes, des décorés de la Légion d'honneur, des fonctionnaires publics et des anciens nobles, tous les licenciés ès lettres et ès sciences prendront le titre de chevalier, et le chef de l'État conservera pendant deux années la faculté de créer des gentilshommes et des nobles titrés dans toutes les classes de la société, à raison des services rendus, du mérite personnel de chacun et de sa position.

ART. 32. Un décret portant règlement d'administration publique, complétera les détails du présent sénatus-consulte et en déterminera le mode d'exécution.

CONCLUSION.

Tel est le système de hiérarchie sociale que je voudrais voir appliquer à mon pays. Il est philosophique, car il repose sur le sentiment humain le plus puissant : l'amour et l'estime de soi-même. Il est moral, car il ne s'éloigne pas de la justice. Il est politique, car il rattache la partie la plus virile de la nation au chef de l'État et il éloigne les révolutions. Il est praticable, car il respecte toutes les lois existantes, sauf la loi d'élection, qui serait modifiée dans un sens favorable. Il n'est donc pas déplacé, comme exemple, dans un recueil philosophique.

PHILOSOPHIE ET RELIGION

Ce n'est pas sans beaucoup d'hésitation que je me suis décidé à livrer la notice suivante à l'impression. Nul plus que moi n'est convaincu de l'utilité, de la nécessité même de la religion, dont le sentiment a été gravé dans le cœur humain par l'auteur de la création. L'idée d'en atténuer l'empire est donc bien éloignée de ma pensée; cependant, lorsque je critique quelques-unes des croyances imposées par celle de mon pays, n'est-il pas à craindre qu'en cherchant à l'épurer, je ne fournisse des armes à ses ennemis déclarés? En y réfléchissant cependant, il m'a été facile de reconnaître que mes craintes étaient exagérées.

On remarquera d'abord que les objections que j'élève, non contre la religion elle-même, mais seulement contre quelques-unes de ses croyances, n'ont rien de nouveau, rien qui ne soit connu de tous les opposants, et que, par conséquent, je ne leur fournis aucune arme nouvelle; que j'affaiblis même celles dont ils se servent, en ne rejetant pas la plupart des faits, mais en me bornant à les expliquer, sans vouloir en exclure l'intervention divine, dont j'interprète seulement l'action autrement que ne le fait l'Église catholique. Ces objections, d'ailleurs, ont été déjà l'objet de nombreuses discussions, dans lesquelles les grands écrivains chrétiens croient les avoir réfutées sans réplique possible. L'opinion que j'énonce ne change donc rien à l'état actuel des choses, ou plutôt, elle tend

à rapprocher un peu les dissidents, en leur montrant que la négation absolue des miracles est peu philosophique, et que la plupart des faits qu'ils rejettent, uniquement parce qu'ils ont une apparence miraculeuse, peuvent s'expliquer par des lois encore peu connues de la nature, et ne sont qu'une action normale et seulement extraordinaire de Dieu par l'intermédiaire de l'âme humaine.

Peut-être, si en étendant un peu ma courte notice, ce qui eût été bien facile, je l'eusse publiée isolément, en cherchant à la faire prôner par quelque célébrité de la presse, eût-elle trouvé un certain nombre de lecteurs dont elle eût flatté la passion, bien que dans une faible mesure; mais, cachée dans un recueil philosophique d'un auteur à peu près inconnu et repoussé même par le cénacle de la philosophie officielle, elle ne rencontrera que bien peu de lecteurs, dont la plupart, quoique sérieux, seront plutôt hostiles que sympathiques.

Pourquoi donc alors, me dira-t-on sans doute, vous faire imprimer, si vous avez la certitude d'être si peu lu, et surtout si peu approuvé? Je répondrai d'abord en répétant le motif qui m'a fait publier une notice précédente : mon grand ouvrage de philosophie contient un chapitre sur la religion, et l'un des objets de la publication que je fais aujourd'hui est de rappeler, sous une forme différente, les diverses opinions que j'y ai exposées. Je n'ambitionne pas l'éclat d'un grand succès, qui pourrait n'être pas sans quelque danger, en surexcitant trop les esprits; mais, fermement convaincu de marcher dans la voie de la vérité, je ne veux pas laisser périr avec moi mon système philosophique, et ne dût-il rencontrer que dans bien des années un approbateur sérieux et capable de le

reproduire avec plus de succès que moi, je veux mourir avec l'espoir qu'il pourra triompher un jour et contribuer, ne fût-ce que dans une faible part, au bien-être de mes successeurs. Si c'est là une illusion, elle est douce, elle est inoffensive, et je ne veux rien faire pour la détruire.

PHILOSOPHIE ET RELIGION

La philosophie et la religion tendent au même but: l'amélioration des mœurs et le bonheur de l'humanité. L'une et l'autre prennent pour objets spéciaux de leurs études, Dieu, l'univers, et l'homme, la plus élevée des créatures qui résident sur la terre. Il semblerait donc que ces deux sœurs dussent vivre dans un parfait accord de sentiments; et, cependant, l'hostilité la plus vive les a toujours divisées. Rivales et non alliées, jamais l'une n'a régné sans chercher à opprimer celle qu'elle considère comme sa plus cruelle ennemie. C'est que, si les mêmes objets occupent leurs pensées, les points de vue sous lesquels elles les considèrent ne diffèrent pas seulement, mais sont en complète opposition, et que, plus ces objets ont de grandeur, plus les dissidences d'opinion qui les concernent prennent de gravité dans l'esprit des hommes dont ils exercent les méditations.

La philosophie n'invoque que la raison dans ses recherches. Elle se demande ce que c'est que Dieu; comment il a pu créer le monde; quelles facultés il a accordées à l'homme, et par quelle voie ce roi de la nature peut aspirer au bonheur. Elle ne saurait se flatter de résoudre avec certitude ces sublimes et difficiles questions; mais elle

s'efforce d'approcher de plus en plus de la vérité, et si elle ne l'atteint pas tout entière, elle espère du moins en découvrir quelques éléments qui l'amèneront, avec l'aide du temps et de la science, à étendre le champ de ses conquêtes. La religion ne recherche rien; elle affirme ses solutions, qu'elle dit tenir de Dieu même. C'est la foi seule qu'elle invoque et non la raison. Loin de là, cette raison, elle l'accuse; elle la flétrit et la traite de vaine, d'orgueilleuse et de perverse. Elle demande aux hommes de la renier d'abord, dans tout ce qui touche aux croyances religieuses. Une si grande divergence dans les procédés d'étude des mêmes objets est la cause bien concevable et bien suffisante d'une hostilité que la suite des siècles n'a guère cessé de nous présenter.

Une inimitié si fâcheuse, nourrissant la haine entre des hommes qui devraient s'estimer et s'aimer, n'est-elle point susceptible de s'adoucir et de s'effacer? Beaucoup en doutent, et il est certain que de longtemps encore une paix si désirable ne saurait s'établir. Cependant, il serait trop cruel d'en désespérer entièrement; car, d'un côté, tous les hommes ont besoin d'idées religieuses, et, d'un autre, jamais les profonds penseurs ne répudieront la raison et la philosophie. Sans parler des essais infructueux qui ont été tentés dans l'antiquité à l'époque du déclin du paganisme, et dont l'insuccès a moins tenu à la difficulté de donner un sens philosophique aux fables des premiers âges de la civilisation qu'à l'ascendant que prenait déjà la religion toute morale du Christ, n'a-t-on pas vu dans les temps modernes, et même de nos jours, des hommes profondément religieux et profondément chrétiens discuter et s'efforcer d'éclairer des lumières de la raison des croyances que d'autres imposent au nom d'une foi aveugle? Rome, il est vrai, ne voit pas sans appréhen-

sion et sans regrets un zèle que souvent elle condamne comme impie; mais elle ne saurait éternellement lutter contre la raison humaine; déjà elle a été amenée à des concessions considérables, et l'on ne saurait désespérer de lui en voir faire de plus grandes encore, qui contribueraient à maintenir son salutaire empire.

Cependant, ce n'est pas à la religion seule à faire des sacrifices pour entrer enfin en accord avec la philosophie. Cette dernière n'a pas moins qu'elle des torts à réparer. De l'un pas plus que de l'autre côté, tout n'est vérité ni erreur, et ce n'est qu'en abandonnant dans chaque camp plus d'un préjugé et en acceptant franchement toutes les révélations de la science, qu'on pourra parvenir à un rapprochement et à une paix durables. L'objet de cet écrit est de tenter de faire un pas dans une voie aussi désirable pour le bien de l'humanité.

Il ne peut y avoir qu'une philosophie et une religion parfaitement vraies, et si elles existaient réellement au monde, elles se confondraient nécessairement. Mais la perfection ne se trouve nulle part sur la terre, et il se rencontre, pour ainsi dire, autant de religions que de peuples divers; de même qu'il y a aussi un grand nombre, quoique moindre, de philosophies différentes. Ce qui sera dit dans la suite de cet écrit pourrait s'appliquer à chacune d'elles; mais on aura principalement ici en vue la religion catholique et la philosophie, dont l'auteur a développé ailleurs les principes.

Le fond de la doctrine chrétienne est d'une admirable simplicité. Aimez Dieu par-dessus tout, et aimez-vous les uns les autres. Telle est la substance de la prédication de Jésus. L'amour de Dieu n'est que l'amour du bien, car on ne peut aimer Dieu que par l'amour des attributs sous lesquels il est possible de le concevoir, et l'on ne peut le

concevoir que comme la source du bien, qui renferme à la fois l'amour du devoir et l'amour du prochain, se confondant presque l'un avec l'autre. Le devoir, en effet, consiste à suivre les voies de Dieu dans la création de l'humanité, c'est-à-dire à prendre la part la plus grande possible au bien-être de la société, non dans des vues d'intérêt personnel, mais par une incitation instinctive de bonté que Dieu a placée dans notre être, et l'amour du prochain, qui s'exerce par la bonté, consiste à compatir aux maux de nos semblables, à jouir de leur bonheur, à secourir et à aider chacun d'eux dans la mesure de notre puissance, sans jamais, dans aucun cas, violer les droits de la justice. Certes, cette morale est la plus pure; elle est de tous les temps et de tous les pays. Il n'est pas une philosophie qui ne doive l'adopter, et toutes, sous ce rapport, doivent être d'accord, et le sont, en effet, avec la religion catholique. Mais où l'accord cesse, c'est dans les moyens de la mettre en pratique et dans le détail des devoirs que cette pratique impose.

La philosophie, comme il a été dit plus haut, n'invoque à cet effet que la raison; et il n'est pas difficile d'établir à son aide que la sagesse et la vertu, conséquences de cette saine morale, sont les éléments les plus indispensables du bonheur de l'humanité. Mais il ne suffit pas, pour diriger les hommes, de leur indiquer le chemin de la vérité. Il faut compter encore avec les passions égoïstes qui les aveuglent, et ce n'est qu'avec la force du sentiment, ou même l'exaltation de passions opposées, qu'on peut espérer de vaincre les premières. Or, sous ce rapport, la religion a sur la philosophie un avantage dont on ne saurait nier l'évidence et qu'il serait funeste de vouloir détruire. Car le nombre est bien petit des hommes qui peuvent être guidés par la seule raison. Une telle disposition n'est

pas dans leur nature, et le sentiment chez eux a bien plus de puissance pour les entraîner.

L'empire et l'utilité de la religion ne sauraient raisonnablement être contestés. Aussi peut-on dire avec justesse que toutes les religions sont bonnes; car il n'en est pas une seule qui ne commande aux hommes la vertu. Toutes même sont divines dans une certaine mesure; car c'est Dieu qui a placé dans nos âmes les germes du sentiment religieux. Cependant, quelque respectables qu'elles soient toutes, il n'en est pas une seule, au dire des philosophes, qui ne présente des imperfections et des erreurs; et la philosophie critique, en ne faisant pas d'exception pour la religion chrétienne, telle que la pratiquent les catholiques fervents, a vu s'élever contre elle toutes les foudres de l'Église. Quel parti prendre dans des circonstances aussi délicates?

Vouloir, comme les philosophes du dix-huitième siècle, anéantir la religion, c'est risquer de jeter les peuples dans l'anarchie et dans le crime, qui sont la source de tous les malheurs publics. On ne l'a que trop vu à la suite des essais qui ont été tentés. D'un autre côté, proscrire la philosophie est ouvrir la porte à tous les abus de la superstition et à l'oppression la plus insupportable, lors même qu'elle n'élèverait pas de nouveaux bûchers.

On dira peut-être que, dans l'état actuel des choses, les deux rivales sont l'une à l'autre un frein salutaire; que sans la religion, la philosophie entraînerait trop loin les penseurs les plus raisonnables même, et que le fanatisme se borne à rugir en présence de la saine philosophie, qui a déjà bien affaibli son empire; mais un état de guerre incessant serait-il donc utile au maintien de la société humaine? Il doit être au moins permis d'en douter.

La religion, comme on vient de le dire, est, malgré ses

imperfections, un frein non-seulement utile, mais indispensable même dans toute société. D'abord elle enseigne la vertu, et, à ce seul titre, elle a droit au respect de tous les hommes; ensuite, elle donne satisfaction à un sentiment naturel qui ne s'éteint que bien exceptionnellement dans le cœur humain; puisque l'observation et l'histoire nous montrent qu'aucun peuple n'existe ou n'a existé sans idées religieuses, formulées par un culte plus ou moins sage, plus ou moins régulier. Ce serait donc vouloir transformer la nature humaine que vouloir détruire tout sentiment religieux dans le cœur de l'homme. Le seul but raisonnable que l'on puisse se proposer est d'épurer assez la forme ou l'expression extérieure de ce sentiment pour que son développement contribue dans la plus grande mesure possible au bonheur de la société; et c'est en cela qu'une sage philosophie peut rendre un vrai service à l'humanité.

Les hommes peuvent être divisés, relativement aux idées religieuses, en quatre classes principales. Il en est un certain nombre qui, pénétrés de la puissance de Dieu, mais sans chercher à se rendre aucun compte ou de son être ou de son mode d'action, soit à cause de leur ignorance ou de la faiblesse de leur pensée, soit par l'impression profonde qu'une première éducation maternelle a faite dans leur cœur, adorent et craignent Dieu dans la simplicité de leur âme, écoutent avec ravissement toutes les merveilles que l'on en rapporte, et sont disposés à ouvrir leur cœur à toutes les vertus qui sont enseignées en son nom. Ce sont ceux-là que l'Évangile appelle pauvres d'esprit et qu'il qualifie avec justesse de bienheureux. Pour les hommes de cette classe, qu'on peut dire privilégiés, bien peu importe la forme de la religion, puisqu'on ne peut pas dire qu'ils la connaissent réellement. Ces hom-

mes simples sont bons par nature, et le culte de Dieu ne sert qu'à nourrir en eux cette bonté et à éloigner de leur cœur tout sentiment qui tendrait à l'altérer.

A côté de cette classe, et à un niveau d'intelligence qui, s'élevant quelquefois plus haut, descend souvent cependant bien plus bas, existe une foule nombreuse, la classe la plus étendue de toutes, qui ne possède, pour ainsi dire, aucune idée de Dieu, ou du moins qui n'élève guère sa pensée de ce côté, mais qui fait consister toute la religion dans l'observation minutieuse de pratiques dont quelques-unes peuvent être fondées sur la raison, dont d'autres sont purement superstitieuses, mais sans se rendre le moindre compte des unes plus que des autres, et surtout sans nullement s'appliquer à la pratique de la morale religieuse. Rouler en psalmodiant les boules d'un chapelet dans ses doigts, faire certains signes de la main ou de la tête, des saluts et des génuflexions, se mouiller le front d'eau lustrale, en placer à la tête de son lit avec un rameau bénit, assister aux offices par habitude, faire actes de dévotion de toute espèce, voilà pour le plus grand nombre la seule religion et celle qu'attaque surtout la philosophie; car elle est incapable de produire aucun effet salutaire. Ce serait un crime de troubler dans leur sincérité de ferveur les âmes simples dont il a été parlé d'abord; d'autant plus que, quelles que soient les modifications que le temps amène dans les formes de la religion, elles les admettront toujours, pourvu qu'elles leur soient enseignées par les ministres mêmes du culte; mais on ne saurait trop s'appliquer à agir sur la seconde classe pour la ramener à de plus saines idées, et c'est par la prédication que des prêtres prudents, sans craindre de se rapprocher des philosophes, pourraient espérer d'atteindre ce but.

Il est une troisième classe peu nombreuse, mais plus respectable, d'hommes religieux. C'est celle qui compte des esprits distingués et élevés, convaincus de la vérité des dogmes de la religion sur lesquels ils ont médité et dont ils se rendent compte dans la mesure de la portée de leur esprit. Une grande partie du clergé de France est dans cette classe honorable, qui, malheureusement cependant, renferme encore quelques fanatiques intolérants et de faux esprits, ignorants d'ailleurs de la plupart des sciences humaines. La philosophie a beaucoup à faire sur cette classe, et c'est là aussi où elle doit rencontrer les plus grands obstacles; parce que la conviction profonde, de quelque manière qu'elle ait été enfantée, est plus forte en nous que la raison, ou, du moins, nous empêche d'écouter sa voix. Comment, en effet, agir par la raison sur un esprit qui en regarde l'usage comme une source d'erreur? Que de siècles n'a-t-il pas fallu pour abattre entièrement le paganisme? et encore en reste-t-il quelques traces dans les croyances et les pratiques modernes.

La quatrième classe enfin se compose de tous les incrédules, dont le nombre varie dans chaque nation avec les circonstances et devient par moments assez considérable, mais qui, cependant, ne forme jamais qu'une minorité. Cette classe se subdivise elle-même en groupes distincts. On peut mettre en première ligne le plus grand nombre des philosophes qui, appliquant leur raison à l'étude des vérités universelles, se trouvent sur bien des points en dissidence avec l'Église catholique et même avec toutes les religions connues. Il ne suffit pas pour les rapprocher des chrétiens que ceux-ci leur fassent quelques concessions, mais il faut qu'eux-mêmes abandonnent certains préjugés qui ne sont pas moins enracinés dans

leur esprit que les superstitions dans celui de leurs adversaires.

Vient ensuite la foule des ignorants et des demi-savants qui se disent ou se croient philosophes parce qu'ils adoptent une partie des principes des précédents et qu'ils se prévalent des objections de la philosophie contre les croyances religieuses de la majorité. Une instruction plus solide, et la fusion surtout du christianisme avec la vraie philosophie, seraient le plus sûr moyen de leur conversion.

A la suite de ceux-ci, l'on peut placer les esprits légers et indifférents, qui s'étourdissent sur les idées religieuses plutôt qu'ils ne les rejettent, mais qui, pour la plupart, lorsque la vieillesse approche, rentrent, par faiblesse ou par crainte, dans la deuxième classe dont il a été parlé ci-dessus. La philosophie n'aura jamais une grande prise sur des esprits de cette nature, mais une religion sagement épurée pourrait y exercer quelque favorable influence.

En dernier lieu viennent tous les hommes profondément pervers, qui ne connaissent d'autre guide que leurs passions. Tous les dévots hypocrites doivent être rangés parmi eux. Une partie des matérialistes et des athées peuvent leur être aussi réunis; mais un certain nombre de ceux-ci, cependant, appartiennent aux groupes précédents. La religion et la philosophie doivent travailler à l'envi et de concert à diminuer le nombre de ces malheureux déshérités du sens moral. Mais, quelques efforts qu'elles fassent, elles ne parviendront pas plus à extirper en entier ce mal social, que l'hygiène et la médecine à guérir l'humanité de toutes les maladies qui l'affligent.

Pour toutes les classes, en résumé, ce serait la fusion complète de la philosophie et de la religion qui serait le

meilleur préservatif contre le mal moral, et, si l'on ne peut y parvenir, il serait heureux encore, comme il a déjà été dit, qu'il pût s'opérer d'abord un rapprochement qui, quelque faible qu'il soit dans le principe, serait susceptible, de siècle en siècle, de faire quelques progrès et contribuerait de plus en plus au bien de l'humanité.

Quels seraient donc les sacrifices à faire de chaque côté pour arriver à cette désirable fusion, et que deviendrait la religion du Christ, si jamais on pouvait parvenir à la réaliser? Il serait impossible de le dire, d'autant plus qu'il paraît impossible que l'accord ait jamais parfaitement lieu. C'est l'antagonisme seulement qu'on peut raisonnablement espérer d'amoindrir, et voyons pour cela ce qu'il y aurait à faire de chaque côté, en se tenant le plus près possible de la vérité.

Essayera-t-on pour cela de refaire l'histoire de la venue et de la vie de Jésus-Christ, avec le petit nombre d'éléments certains que l'on peut rassembler aujourd'hui? Ce serait une vaine tentative. L'essai, cependant, en a été fait; mais les auteurs qui s'y sont hasardés, quels que fussent leur talent et leur science, n'ont produit que des œuvres qualifiées à juste titre de romans. Que substituer, en effet, aux récits des premiers temps que nous possédons? Chacun, d'après sa raison ou ses idées préconçues, peut en retrancher ce qu'il juge erroné; mais il ne lui est permis d'y rien ajouter, et il n'est parvenu jusqu'à nous que bien peu de documents authentiques. Les historiens les plus consciencieux, lorsqu'ils veulent remonter à des temps anciens, ne peuvent que répéter ce qui a été dit avant eux, ou présenter, comme rectification, quelques variantes tirées de la comparaison de récits antérieurs les plus rapprochés possible de l'époque où ont eu lieu les événements rapportés. Mais, dans tous les cas,

ils ne peuvent avoir la prétention que de fournir des à peu près véritables. Les faits généraux peuvent être d'une exactitude rigoureuse, mais il est impossible qu'il en soit de même de tous les détails. Qu'on voie ce qui se passe de nos jours et sous nos yeux pour les événements les plus faciles, semble-t-il, à constater. Deux organes de la publicité les rapportent, et les récits sont si différents qu'il semble parfois qu'ils ne puissent appartenir aux mêmes faits; et cependant, c'est sur la déclaration de témoins oculaires qu'ils ont été rapportés. Plus tard, s'ils en valent la peine, ils sont rectifiés, dira-t-on; mais la rectification ne mérite pas le plus souvent plus de confiance que les premiers récits. Qu'on songe, d'une autre part, à la peine que la justice éprouve, dans un grand nombre de cas, pour établir la réalité d'un fait sur lequel déposent vingt témoins, et l'on jugera de l'incertitude que présente l'affirmation des historiens les plus consciencieux, lorsqu'ils veulent entrer dans le détail des faits, même contemporains. Qu'est-ce donc s'il faut remonter à des temps qui se comptent par milliers d'années, et à des époques où les moyens de publicité étaient presque nuls, où les événements qui se passaient à dix lieues de distance étaient plus étrangers dans une localité que ceux qui se passent aujourd'hui à des centaines de lieues? Cette grande publicité, dira-t-on, est elle-même de notre temps une cause d'erreur. Cela est vrai. Mais croit-on que lorsque les faits les plus graves n'étaient rapportés que par quelques lettres ou par quelques rares voyageurs, bien des détails, et ceux surtout qui ne paraissaient avoir d'importance que pour les intéressés directs, dussent facilement franchir un cercle intime sans s'altérer considérablement en route? Et, qu'on le remarque, lorsqu'il s'agit de l'établissement d'une religion, ces détails ac-

quièrent une immense importance, qu'ils ne sauraient avoir dans les histoires ordinaires.

Ce qu'on doit donc faire dans l'examen des faits sur lesquels se fonde une croyance religieuse est de séparer ces faits en trois classes distinctes, en mettant dans la première tous ceux qui peuvent être admis sans difficulté comme historiques; dans la seconde, ceux qui, sans présenter de vraisemblance, peuvent rigoureusement, cependant, être vrais; et enfin, dans la troisième, ceux qu'une raison bien éclairée déclare impossibles. Sur la première série, les philosophes seront facilement d'accord avec les catholiques; sur la seconde, ils devront faire de sérieuses concessions à ceux-ci; mais sur la troisième, tous les sacrifices devront être faits par l'Église. Là est la grande difficulté. Déjà elle en a consenti quelques-uns, et l'on en peut espérer quelques autres; mais ce ne peut être qu'après un long accroissement des lumières et la diffusion des sciences que le temps amènera à sa suite, que disparaîtront tous les faits légendaires qui répugnent à la raison. Ce ne sera pas non plus sans vives contestations qu'on pourra fixer la limite entre les diverses classes de faits, particulièrement entre les deux dernières.

On n'entreprendra pas de discuter ici tous les faits admis par le catholicisme. Ce serait un travail immense et en grande partie superflu; mais on le simplifiera en ne s'occupant que de l'examen de ceux qui sont consignés dans les quatre Évangiles admis comme authentiques par l'autorité de l'Église, et qui en constituent à proprement parler la base. On ouvrira d'abord le plus ancien de ces écrits, auquel on comparera, lorsqu'il y aura lieu, chacun des trois autres, et pour chaque fait, on dira ce que peut admettre ou doit rejeter la philosophie la plus tolérante.

Saint Matthieu commence son Évangile par une généalogie qui fait descendre Joseph du roi David à la vingt-septième génération. D'un autre côté, saint Luc donne aussi une généalogie qui ne place Joseph qu'à la quarantième, et dans laquelle il est à peine un seul des noms propres, entre les deux extrêmes, qui coïncide avec un de ceux de la première légende. Il est bien évident qu'elles ne peuvent être acceptées toutes deux comme vraies, et même qu'aucune des deux ne peut inspirer de confiance. La chose devrait paraître peu importante en elle-même, puisque Jésus n'était pas fils de Joseph; mais on a voulu à toute force le faire descendre de David, parce que le Messie annoncé aux Juifs devait être de la maison de ce grand roi. Quant à ce qui nous touche pour l'objet spécial de cet écrit, c'est cette première conclusion incontestable que tout, dans l'Évangile, ne doit pas être aveuglément admis, et qu'un des sacrifices à faire par l'Église est celui de l'obligation de croire à cette inutile généalogie, que quelques membres du clergé ne se font pas d'ailleurs scrupule d'abandonner.

Saint Matthieu continue son récit en faisant naître Jésus de la vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit. C'est un ange qui révèle ce secret à Joseph pendant son sommeil. Ici les divers évangélistes ne sont pas en contradiction l'un avec l'autre, et le fait doit être examiné en lui-même. Voilà donc la croyance principale de la religion chrétienne fondée sur un songe. Mais pourquoi ce songe mériterait-il plus de confiance que tous les autres, qui sont taxés de mensonges? Joseph même l'a-t-il jamais eu, ce songe? De quelle autorité saint Matthieu le tient-il? Il n'en dit pas un mot. Ce fait, fort obscur, s'était passé quarante et quelques années avant qu'il l'écrivît. Sans le moindre doute, il le tenait de tradition; mais quelle foi

mérite cette tradition, lorsqu'il s'agit d'un fait miraculeux qu'il est absolument impossible de vérifier?

La plupart des incrédules rejettent cette naissance, uniquement parce qu'elle est miraculeuse. Ce jugement absolu est des plus contestables. Tout fait, quelque merveilleux qu'il soit, s'il n'implique pas contradiction, n'est point impossible. Nous ne connaissons pas encore assez bien toutes les lois de la nature pour devoir rejeter sans examen un fait qui nous semble seulement en contradiction avec quelques-unes de celles qui nous sont familières. Tous les hommes qui croient en Dieu croient aussi en sa puissance infinie, et croient qu'il est l'auteur du monde tel que nous le connaissons. Or, l'homme a eu certainement un commencement sur la terre par l'action directe ou indirecte de Dieu, et, soit qu'il ait été formé du limon de la terre ou qu'il ait été déposé en germe dans le sein d'un animal moins parfait que lui, ou même qu'il soit résulté d'un perfectionnement successif d'espèces, il faut toujours remonter à un fait primitif émanant de la volonté divine, et qui a eu lieu dans le temps; c'est-à-dire à une époque qui, quelque éloignée qu'elle puisse être de nous, est cependant assignable. Or, ce que Dieu a fait à une époque déterminée peut avoir été fait depuis, et il peut avoir été déposé dans le sein d'une vierge un germe d'où devait naître une créature plus parfaite et plus divine que nous. Il n'est donc pas absurde de croire à la naissance miraculeuse de Jésus-Christ, et comme les chrétiens groupent un nombre assez considérable de raisons qui peuvent appuyer cette croyance, on aurait tort de la leur contester avec trop d'assurance. Mais, d'un autre côté, que tous ceux qui demandent des preuves positives d'un fait aussi peu vraisemblable, et qui, faute de ces preuves, demeurent dans un doute plus ou moins prononcé, ne

soient pas condamnés comme des criminels, et, puisque leurs adversaires déclarent que la foi seule, c'est-à-dire une croyance aveugle, est leur vraie lumière, qu'ils attendent avec patience que cette singulière lumière vienne éclairer les philosophes. Quant à ceux-ci, ils ne doivent pas chercher à détruire une foi dont le but est d'amener les hommes dans le chemin du vrai bien. Ainsi, d'une part, respect de la croyance, et de l'autre, tolérance pour le doute et l'incrédulité.

Dans le second chapitre, saint Matthieu raconte que des mages, conduits par une étoile, vinrent adorer Jésus, roi des Juifs, à Bethléem. Puis il rapporte la fuite de la sainte famille en Égypte et son retour à Nazareth sur l'ordre de Dieu transmis à Joseph par de nouveaux songes. Il y a dans tout ce récit adapté aux prophètes, comme il est dit aux versets 17 et 23, trois points à noter. Le premier est un miracle, l'apparition d'une étoile qui conduit des mages de l'Orient à Bethléem; le second, de nouveaux songes dans lesquels des anges instruisent Joseph de ce qu'il doit faire; enfin, des faits historiques naturels, qui doivent être soumis à la critique que subissent ordinairement les faits de même nature.

Relativement au miracle, on dira qu'il est impossible dans les termes où il est présenté, parce qu'une étoile ne peut conduire qui que ce soit dans un lieu déterminé en s'arrêtant au-dessus de ce lieu. La même impossibilité n'existerait pas, s'il n'était question que d'un point lumineux ayant l'apparence d'une étoile, et les croyants ne manquent pas de dire qu'il en est ainsi. Ce qui prouve au moins qu'il faut bien se garder de prendre l'Évangile au pied de la lettre; surtout lorsqu'on n'a devant les yeux qu'une traduction de deuxième ou de troisième main d'un texte inconnu. On ne pourrait d'ailleurs dire de ce

second miracle, ainsi rectifié, que ce qu'on a dit du premier : que saint Matthieu, qui n'en a pas été témoin oculaire, n'indique aucune autorité sur laquelle il puisse s'appuyer. On remarquera encore que cet évangéliste est le seul des quatre qui fasse un tel récit, ce qui ne l'infirme pas, il est vrai; mais saint Luc, qui déclare, lui, rapporter ce que lui ont dit des témoins qu'il ne nomme pas, raconte les choses d'une tout autre manière. Il ne parle ni de mages ni d'étoile, mais de bergers auxquels un ange est apparu, qui leur a appris la naissance de Jésus et les a engagés à l'aller adorer à Bethléem. Lequel croire des deux narrateurs ? L'Église s'en embarrasse peu, et adopte les deux traditions. Ici les chrétiens ne peuvent encore invoquer que la foi, mais l'incrédulité des philosophes peut d'autant moins être imputée à crime que les faits en eux-mêmes ne touchent en rien aux fondements de la religion. La foi et l'incrédulité sont également innocentes.

Sur le second point, les songes, qui sont si fréquemment invoqués, et qui sont bien plus nombreux encore dans le récit de saint Luc, on ne peut que répéter ce qui a été dit plus haut du premier songe de Joseph. Ont-ils eu lieu, et quelle créance méritent-ils?

Enfin, comme faits historiques, sauf la naissance à Bethléem, il n'y a pas la moindre ressemblance entre ce que rapportent saint Matthieu et saint Luc, et la critique la plus éclairée ne saurait rien constater de ces faits. L'incrédulité est donc permise à côté de la foi qui en acceptera une plus ou moins grande partie, car il paraît difficile qu'elle admette le tout en même temps.

Le chapitre III de saint Matthieu est un historique bien abrégé de la prédication de saint Jean, sur lequel il n'y aurait pas lieu d'insister, s'il ne contenait, dans les ver-

sets 16 et 17, une des principales bases de la foi chrétienne. On y lit, 16 : « Jésus ayant été baptisé sortit » aussitôt hors de l'eau, et, en même temps, les cieux lui » furent ouverts. Il vit l'Esprit de Dieu qui descendit en » forme de colombe et qui vint se reposer sur lui. — » 17 : Et, au même moment, une voix se fit entendre du » ciel qui disait : Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai » mis toute ma confiance. »

Il y aurait, sur ce récit, bien des observations à faire. On ne répétera pas ce qui a été dit à propos des miracles de la naissance de Jésus-Christ et qui s'applique à tous les autres miracles, savoir : Que l'historien ne cite nullement ses autorités ou ne dit pas qu'il tienne le fait de Jésus lui-même. On ne reviendra plus à l'avenir sur ce premier point, qui suffit bien déjà pour justifier le doute. On remarquera seulement ici que c'est Jésus lui-même qui a vu le ciel s'ouvrir et une colombe descendre sur lui, puis, qu'une voix s'est fait entendre, de lui sans doute encore, puisqu'il n'est pas fait mention d'autres auditeurs et que cette voix n'a pas dit : Celui-ci est mon Fils *unique,* mais seulement, *mon Fils bien-aimé,* on reviendra plus tard sur cette circonstance. On ne relèvera pas l'erreur de physique d'un ciel *qui s'ouvre*. On peut admettre qu'elle n'existe que dans l'expression. Mais, dans tous les cas, voilà donc une vision qui s'ajoute à des songes, pour l'établissement des croyances chrétiennes.

On remarquera, pour dernière observation, que saint Marc ne fait que répéter, terme pour terme, au chapitre premier, la narration de saint Matthieu. On ne peut donc le considérer comme une nouvelle autorité, mais comme rapportant une légende admise par les apôtres et par leurs coreligionnaires. On dira la même chose de saint Luc, qui raconte avec plus de détails que ses prédéces-

seurs, dans le chapitre III, la prédication de saint Jean, mais qui n'ajoute rien de particulier sur la vision de Jésus-Christ. Enfin, le récit de l'évangéliste saint Jean diffère un peu de celui des trois autres, sans les contredire cependant d'une manière positive. Il fait dire à Jean-Baptiste dans le chapitre Ier, versets 32, 33 et 34. « Et » Jean rendit alors ce témoignage, en disant : J'ai vu le » Saint-Esprit descendre du ciel comme une colombe et » demeurer sur lui; — Pour moi, je ne le connaissais pas, » mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, m'a » dit : Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer » le Saint-Esprit est celui qui baptisera dans le Saint- » Esprit. — Je l'ai vu et j'ai rendu témoignage qu'il est » le Fils de Dieu. » Ici ce n'est plus Jésus lui-même qui voit le ciel s'ouvrir et qui entend la voix céleste; c'est saint Jean, à qui Dieu a annoncé la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, et qui, ayant vu ce miracle, proclame Jésus Fils de Dieu.

Certes, en se tenant à ce simple exposé, les philosophes seraient en droit de demander qu'on leur permette le doute sur la réalité du fait rapporté dont aucun apôtre n'a été le témoin. Mais, de leur côté, ils auraient tort d'affirmer leur négation en le considérant comme impossible ou absurde. Ce fait n'a rien en soi qui répugne absolument à la croyance, et la foi peut en toute sécurité s'en emparer. Bien plus, il présente une certaine vraisemblance dont bien des esprits pourraient se prévaloir. Car, pour eux, cette vision ne serait qu'une hallucination, soit particulière, soit collective, inspirée par l'intime conviction de saint Jean-Baptiste et de Jésus lui-même. Les catholiques ne manqueront pas de se récrier, comme ils l'ont fait déjà, contre une telle appréciation, en répétant que Jésus ne saurait être pris pour un halluciné,

pour un lunatique. Ici, ils auront tort, en prenant le mot *halluciné* en mauvaise part, et ils devraient seulement le remplacer par celui d'*inspiré*. Les visions sont fort communes dans toutes les croyances religieuses, et beaucoup peuvent avoir eu lieu en effet. Toutes sont de véritables hallucinations et toutes sont nommées inspirations; nom que, dans la plupart des cas, on ne saurait leur dénier, pas plus qu'on ne saurait le dénier aux manifestations du démon de Socrate.

Il n'y a pas d'effets sans causes, et, lorsque les physiologistes distinguent les hallucinations des illusions en ce que celles-ci ont, à l'exclusion des premières, une cause extérieure de sensation qui peut être appréciée, ils ne peuvent disconvenir que les premières aient une cause intérieure qui, seulement, ne peut être toujours connue. Or cette cause est souvent la disposition de certains de nos organes matériels qui nous suscite des idées vivement colorées par l'imagination, en rapport avec leur état particulier. Mais, d'un autre côté, notre âme, esprit pur, ne peut manquer d'être incessamment en communication avec l'Esprit divin, l'esprit proprement dit, et c'est cette communication qui nous inspire toutes les idées saintes et grandes, toutes les idées de bien que nous concevons. Mais pour que les plus profondes de ces idées arrivent jusqu'à notre conscience, pour qu'elles guident notre volonté, il faut que nos organes aient une disposition particulière et quelquefois une perfection qui ne se rencontrent que bien rarement dans la foule des créatures humaines. Socrate possédait une partie de cette disposition particulière et de cette perfection. Jésus, *le Fils bien-aimé de Dieu*, la possédait à un degré bien plus éminent. Il sentait en lui l'influence, la vertu de son Père, et, dans certaines occasions, sa conviction ressortait en affectant

une forme que sa nature humaine lui faisait revêtir de couleurs fournies par l'imagination. Ainsi, rien de surnaturel dans la narration précédente des évangélistes, mais la révélation d'une nature supérieure au reste de l'humanité.

Jésus-Christ est proclamé, soit par son propre témoignage, soit par celui de saint Jean-Baptiste, *Fils de Dieu*. Rien encore là qui répugne à la raison. Car, nous sommes tous bien réellement fils de Dieu, tous conçus par le Saint-Esprit, par l'esprit de Dieu. Sans cet esprit, en effet, qui domine et dirige la matière en surmontant son inertie, toute semence resterait inféconde. Mais nous ne naissons pas d'une vierge, mais si nous sommes tous bien-aimés, nous ne méritons pas tous cet amour ni cette confiance que Dieu pose en Jésus. Toutefois on remarquera qu'aucun des évangélistes n'exprime en cette occasion l'idée que Jésus est son fils unique. Aussi semble-t-il que cette qualification ne dût lui appartenir qu'en ce sens que lui seul, après le premier des êtres animés, est né d'une manière aussi miraculeuse. Que les philosophes donc respectent ici la foi des chrétiens, mais que ceux-ci leur pardonnent, soit leur doute, soit l'interprétation qu'ils donnent aux récits des évangélistes.

Le chapitre IV de saint Matthieu contient deux ordres de faits. D'abord le jeûne et la tentation de Jésus, ensuite le commencement de sa prédication et les nombreuses guérisons qu'il opère dans la Galilée.

Le jeûne et la tentation de Jésus-Christ ne reçoivent leur autorité que du récit qu'en fait saint Matthieu. Saint Luc est le seul des trois autres évangélistes qui les rapporte, et il le fait exactement dans les mêmes termes que saint Matthieu. Ce qui n'ajoute rien à la foi que mérite celui-ci. Que Jésus se soit retiré dans le désert et y ait

observé un jeûne austère, rien là ne répugne à la croyance; mais quant à ce qui concerne les détails de la tentation, l'absurde le dispute au ridicule, et ce ne serait pas sérieusement qu'on pourrait entreprendre de les réfuter. Pour les croyants, toutefois, qui voudraient absolument les admettre, la seule chose raisonnable qui pourrait être dite, c'est que Jésus, par ses austérités, ayant surexcité son humaine imagination, a éprouvé des visions dont le principe existait dans son organisation matérielle; mais que les réponses et les jugements qui sortaient de sa bouche lui étaient inspirés par cet esprit divin qui résidait en lui.

Quant aux guérisons miraculeuses dont il est fait mention dans le même chapitre de saint Matthieu, ainsi qu'à toutes celles de même nature qui sont rapportées dans les autres chapitres et qui reparaissent toutes à peu près les mêmes dans les trois derniers évangélistes, elles ne doivent pas être jugées de la même manière, et l'on peut dire que sur ce point, dans une certaine mesure, ce sont les chrétiens qui ont raison contre les philosophes qui les nient, uniquement parce qu'elles sont réputées miraculeuses. On a déjà dit que, pour les philosophes qui croient en la puissance de Dieu, l'apparition de miracles, fort peu probable sans doute, ne devait présenter cependant rien d'impossible. Mais il y a plus, dans le cas présent : c'est que les faits énoncés, pour la plupart du moins, et particulièrement ceux qu'indique saint Matthieu dans son chapitre IV, n'ont rien de miraculeux, et que de tout temps on en a vu d'analogues. On ne parlera pas du grand nombre de ceux qui sont rapportés dans les Actes des Apôtres et dans les légendes des Saints, puisque, authentiques ou non, ils sont eux-mêmes donnés comme des miracles; mais les observations qui, depuis quatre-vingts

ans surtout, ont été recueillies sur les effets de l'imagination, ont fait voir qu'une grande confiance, une grande conviction, une grande foi, pour se servir d'une expression consacrée dans le langage religieux, était susceptible de produire les révolutions organiques les plus prodigieuses, et d'amener, dans certains cas, la guérison de maladies jugées incurables par les hommes de l'art. Or, comme aucune confiance, aucune conviction, aucune foi ne peut être aussi profonde que celle qui est inspirée par l'idée de la puissance de Dieu, il s'ensuit que les pratiques religieuses sont celles qui doivent produire les effets les plus merveilleux, et c'est ce qu'on a vu dans toutes les religions et dans toutes les sectes. Mais, en dehors de l'influence religieuse qui a tant de puissance, les phénomènes attribués au mesmérisme, et que la vraie science a peine à récuser aujourd'hui, présentent des résultats de même nature, quoique moins accusés. De plus, l'étude attentive de ces phénomènes, et d'autres plus récents qui se rattachent aux mêmes lois naturelles, a montré que quelques hommes, par suite de certaine disposition organique et par l'action de leur esprit, pouvaient exercer sur leurs semblables une influence morale ou physique propre à manifester des effets que dans les siècles précédents on eût qualifiés de miraculeux. Or, on ne peut guère douter que Jésus, par la confiance qu'il avait en son Père et qu'il savait inspirer à ses disciples, aussi bien que par la nature même de sa constitution, ne fût apte à produire la plupart des actes merveilleux qu'on lui attribue, particulièrement les guérisons dites miraculeuses. Son Père l'avait enfanté avec prédilection, avait répandu son esprit sur ce Fils bien-aimé et mettait en lui toute sa confiance. Que la foi des chrétiens repose donc en paix au récit des guérisons opérées par Jésus-Christ. Mais ce

ne sont pas là, dira-t-on, ses seuls miracles. C'est un point sur lequel nous ne tarderons pas à revenir. On remarquera en passant que saint Matthieu, dans le même chapitre IV, rapporte la vocation des disciples Pierre et André, que saint Marc présente de la même manière, mais qui n'est pas racontée exactement de même dans saint Luc et dans saint Jean. Cette observation est peu importante sans doute, mais elle s'ajoute à bien d'autres qui montrent que tous les détails dans lesquels entrent les quatre évangélistes ne sauraient être aveuglément acceptés.

Le chapitre V de saint Matthieu contient toute la morale chrétienne. C'est le sermon sur la montagne. On ne saurait trop l'admirer et le présenter comme enseignement aux hommes. On est parfait chrétien quand on en suit parfaitement les préceptes. On ne s'arrêtera pas à quelques observations de détail auxquelles il pourrait donner lieu. On se bornera à faire une seule remarque, c'est que Jésus dit, au verset 16 : « Ainsi, que votre lu-« mière reluise devant les hommes, afin qu'ils voient vos « bonnes œuvres et qu'ils glorifient *votre Père qui est dans « les cieux.* » Et au verset 48 : « Soyez donc, vous autres, « parfaits comme *votre Père céleste est parfait.* » Voilà donc Jésus qui déclare que ses disciples, ses auditeurs, et sans doute tous les hommes, sont les enfants de Dieu, et, jusque-là, il n'est établi de différence entre eux et lui qu'en ce qu'il est le Fils bien-aimé en qui Dieu a mis toute sa confiance.

Le chapitre VI, qui est la continuation du précédent, n'est pas moins admirable, et il contient cette simple et noble prière par laquelle nous demandons à notre Père céleste notre pain quotidien et la délivrance du péché. Chaque verset, pour ainsi dire, confirme cette déclara-

tion que Dieu est bien notre père. Les interprètes sensés des Évangiles ne manqueront pas d'ailleurs de justifier la recommandation de ne point s'inquiéter des besoins de la vie, qui pourrait sembler être un encouragement à mépriser le travail.

Le chapitre VII enfin, achève dignement le même discours, et l'on y voit, pour la première fois, Jésus se posant comme envoyé de Dieu et prêchant en son nom. Il dit, en effet, aux versets 21, 22 et 23 : « Ceux qui me « disent : Seigneur, Seigneur, n'entreront pas tous dans le « royaume des cieux, mais celui-là seulement qui fait la « volonté de mon Père qui est dans les cieux. — Plusieurs « me diront en ce jour-là : Seigneur, n'avons-nous pas pro- « phétisé en votre nom? N'avons-nous pas chassé des dé- « mons en votre nom et n'avons-nous pas fait plusieurs « miracles en votre nom? — Et alors je leur dirai haute- « ment : Je ne vous ai jamais connus. Retirez-vous de moi, « vous qui faites des œuvres d'iniquité. » Il résulte de ces passages, sur l'authenticité desquels il serait inutile d'élever des doutes, que Jésus avait une entière confiance en sa mission, et qu'en outre il admettait la possibilité de miracles opérés comme œuvres d'iniquité, sans doute par l'intervention des démons qu'il s'appliquait lui-même à combattre.

Le discours sur la montagne, la plus précieuse des instructions de Jésus, n'est rapporté par aucun des trois autres évangélistes. Ce n'est pas que les préceptes qui y sont donnés ne se retrouvent épars dans leurs Évangiles, mais ils n'y sont pas présentés de la même manière; ce dont on ne peut d'ailleurs tirer aucune conséquence pour l'objet qui nous occupe; car aucun des évangélistes ne raconte complétement les actes de Jésus, et les mêmes principes de morale ont été, sans le moindre doute, ré-

pétés de plusieurs manières différentes dans ses diverses prédications. C'était d'ailleurs aux faits miraculeux et aux paraboles que s'arrêtaient particulièrement les narrateurs.

Le chapitre VIII relate plusieurs miracles : un lépreux guéri par le simple attouchement de Jésus; le serviteur d'un centenier paralytique guéri par sa parole prononcée loin encore de la demeure de cet homme; la mère de Pierre guérie de la fièvre par attouchement; une tempête apaisée à sa voix sur le lac de Génésareth; des démons chassés de corps de possédés, particulièrement deux légions qui s'étaient emparées de deux Géraséniens et qui obtiennent la permission de se réfugier dans les corps d'un troupeau de pourceaux, lesquels se jetèrent à la mer et y périrent.

On fera remarquer que la plupart de ces miracles, qui sont aussi rapportés par d'autres évangélistes, s'expliquent comme il a été dit plus haut, s'ils ont été réellement opérés. Quant à ceux qui échappent à cette explication : la guérison du serviteur du centenier et l'apaisement de la tempête, leur authenticité est d'autant plus contestable que saint Matthieu, qui les rapporte, n'était pas encore au nombre des disciples de Jésus quand ils ont dû avoir lieu, puisque ce n'est qu'au chapitre IX suivant qu'est rapportée la vocation du narrateur. Et, en supposant que sa légende ait quelque réalité, on ne saurait demander cependant que tous les détails en soient admis. Le doute au moins est permis aux hommes qui ne veulent croire aux faits que sur des preuves de quelque valeur. Mais il est libre à la foi de pousser plus loin sa croyance, car, on le répète, qui admet la toute-puissance de Dieu, ne peut nier d'une manière absolue la possibilité des miracles. Ce qu'on peut demander à une foi éclairée de ne

pas admettre, c'est le prétendu miracle des légions de démons allant se noyer dans la mer de Génésareth, en entraînant avec eux un troupeau de pourceaux. Ce n'est pas le miracle en lui-même qu'on peut demander de rejeter, malgré le ridicule qui l'accompagne, mais l'action coupable qu'il suppose. Car ce troupeau, fidèlement gardé, avait des propriétaires qui se sont justement émus du tort que leur faisait un tel miracle, puisqu'ils sont venus, dit-on, prier Jésus de quitter leur pays. Un récit si peu digne ne saurait être vrai.

La philosophie a d'ailleurs ici une observation générale à faire au sujet de tous les miracles qui concernent les prétendus possédés. La Bible et tous les livres saints sont remplis d'histoires d'anges et de démons. Mais que sont tous ces êtres que les chrétiens éclairés n'osent ni nier ni sérieusement affirmer? Rien de plus obscur, si ce n'est de plus absurde, que leur prétendue origine. Quel homme raisonnable admettrait les fables chantées par Milton? Et cependant ces fables ne sont qu'une traduction poétique de ce qu'au nom de la religion, les Apôtres, les Pères de l'Église et les théologiens orthodoxes, imbus des imaginations de l'Orient, ont voulu imposer à notre croyance. Qu'y a-t-il donc de vrai ou de faux dans l'existence de ces êtres réputés surnaturels? Il ne peut y avoir de purement spirituel que Dieu seul. Tout le reste de l'univers est un mélange, un alliage, si l'on veut, de l'esprit et de la matière. Alliage incompréhensible, mais réel dans l'homme, dans tous les animaux, dans les végétaux et jusque dans les minéraux, qui se dissiperaient en atomes insaisissables sans la présence et l'action incessante de la volonté divine. Que peut donc être, on le répète, cette conception de génies bienfaisants ou tentateurs interposés entre Dieu et les hommes?

L'âme humaine, d'une nature spirituelle et par suite divine, est nécessairement, comme on l'a dit, en communication avec Dieu, et c'est Dieu qui lui inspire tout ce qu'il y a de bon dans ses actes. Lorsque l'inspiration résulte d'une pensée réfléchie, on dit qu'elle est le produit de la raison, et cette raison, sans se bien rendre compte de sa nature, on se l'attribue à soi-même ou à l'âme qui est le vrai moi, au dire de la plupart des philosophes. On attribue pareillement à l'âme mille autres idées non réfléchies qui touchent ou à nos habitudes ou aux objets les plus ordinaires de la vie. Mais lorsqu'elles portent sur des objets élevés et inattendus, lorsqu'elles sont une sorte de révélation, lorsque surtout elles surgissent pendant le sommeil, elles nous frappent d'autant plus que leur source est plus cachée, et nous les acceptons avec raison alors comme des inspirations divines. Mais comme il est dans la nature de l'homme de ne concevoir clairement d'idées que sous une enveloppe matérielle plus ou moins distincte, notre imagination exaltée, surtout dans le sommeil, les colore et nous les présente sous une forme sensible. C'est un messager céleste qui nous révèle la volonté de son maître; et ce messager, nous le revêtons des formes les plus belles que nous puissions imaginer. C'est ainsi que si nous voulons nous défendre de voir Dieu comme un puissant monarque assis sur un trône éclatant au-dessus des nuages, nous ne pouvons plus nous en faire aucune idée, et nous nous bornons à énoncer ses attributs, que nous ne concevons eux-mêmes qu'en les matérialisant plus ou moins.

Il arrive quelquefois encore qu'éveillés même, soit au milieu d'absorbantes méditations, soit par suite d'habitudes particulières de l'esprit, une semblable inspiration se manifeste si vivement, qu'elle produise en nous une

véritable hallucination, et que la croyance précédemment acquise de l'existence matérielle des anges nous fasse voir un tel messager qui nous dicte les ordres de Dieu. L'existence matérielle de ce messager est erronée, mais son existence intellectuelle et spirituelle est réelle, et si la forme sous laquelle on la conçoit est toujours à peu près la même, c'est qu'elle est consacrée par la croyance des peuples, par les œuvres des artistes, et que, dès notre enfance, elle est entrée par les sens dans notre imagination. Que les philosophes croient donc, comme le vulgaire, à l'existence des inspirations divines en abandonnant à celui-ci la réalité de la forme.

Les démons s'expliquent avec la même facilité que les anges. Si l'inspiration divine ou notre ange gardien nous porte au bien, l'incitation de la chair, c'est-à-dire la matière, nous pousse au mal ou à l'exagération de l'amour de notre propre être, à la satisfaction de tous nos désirs, sans respect des droits d'autrui ni de ceux de l'humanité en général. Cette incitation a été de tout temps attribuée, par les hommes religieux, à un esprit malin que l'imagination a revêtu des formes les plus hideuses, et qui s'est manifesté dans des circonstances diverses, soit pendant le sommeil ou même pendant la veille, dans des moments d'exaltation. Les formes de cette vision ont beaucoup varié, car si le type du beau est simple pour l'esprit humain, celui du laid, qui est son opposé, est variable à l'infini. Voilà donc l'explication de tous les sortiléges et de toutes les possessions, lesquels s'évanouissent aussitôt que la croyance en disparaît dans le monde, mais qui persistent encore comme dogmes chrétiens, avec un sens différent de celui que leur attribue la philosophie. La raison de cette persistance est fort simple et tient à ce que les disciples de Jésus-Christ n'avaient fait

que suivre la croyance de leur maître. Mais Jésus, dont la mission était toute morale et ne pouvait consister à redresser aucune erreur physique, physiologique, ni même métaphysique, partageait, comme homme, les croyances et une partie des préjugés de son siècle, attribuant la plupart des maladies nerveuses à la possession du démon et les guérissant par sa parole ou par son attouchement. On a vu cent fois, depuis lui, les mêmes effets se reproduire, et c'est en son nom que, par l'exorcisme, les prêtres chassent encore le démon du corps des nouveau-nés, dont il ne manque pas de s'emparer avant le baptême. On a vu, à toutes les époques, des prêtres de diverses confessions, attribuant à la possession certains ordres de maladies, les guérir par le seul procédé de l'exorcisme. Les apparitions d'anges et les expulsions de démons, rapportées par les Évangiles, peuvent donc être acceptées par la philosophie et attribuées à la puissance divine, de concert avec l'Église, tout en envisageant les faits sous un point de vue un peu différent; mais l'Église doit concéder aussi que la crédulité, l'ignorance et l'exagération ont entraîné trop loin plus d'un narrateur.

Le chapitre IX de saint Matthieu, indépendamment de la vocation de cet évangéliste et de quelques préceptes de morale et de religion, auxquels on ne saurait trop applaudir, rapporte un assez grand nombre de miracles au sujet desquels on ne pourrait que répéter ce qui a été précédemment dit. Mais il en est quelques autres qui sont susceptibles d'observations particulières. On parlera d'abord de l'hémorrhoïsse dont la guérison ne présente par elle-même rien de bien remarquable, surtout de la manière dont la rapporte saint Matthieu, puisque la grande foi de cette femme était une cause bien efficace de puissance pour la parole de Jésus. Mais saint Marc, en rappor-

tant le même fait un peu différemment, sans altérer le fond du récit, y ajoute un détail qui n'est pas sans intérêt. Ce ne serait pas, selon cet évangéliste, par la parole de Jésus, mais par le simple attouchement de sa robe, que la guérison aurait été opérée, et Jésus en même temps, ayant senti la vertu qui était sortie de lui, se serait retourné pour demander qui l'avait touché. C'est alors que cette femme s'étant jetée à ses pieds, il lui aurait dit : Ma fille, votre foi vous a sauvée. Allez en paix et soyez guérie de votre maladie. Saint Luc ne fait, pour ainsi dire, que répéter saint Marc. Quant à saint Jean, il ne parle pas de ce miracle. On ne répétera pas que la différence entre les narrations, bien que n'infirmant pas le fait, doit rendre au moins circonspect pour l'admission de ses détails. Mais, en adoptant le récit de saint Marc, on voit apparaître un nouveau phénomène : c'est l'effusion d'une vertu curative que Jésus sent en lui-même. On ne demandera pas aux philosophes d'y croire sur la simple affirmation d'un historien qui ne peut invoquer aucune autre autorité que la voix publique, puisque saint Matthieu, seul des trois évangélistes qui rapportent le miracle, a connu Jésus-Christ, et qu'il ne dit pas un mot de cette particularité. Mais, s'il pouvait arriver de nouvelles preuves d'une telle assertion, on ne serait nullement fondé à la rejeter comme entachée de surnaturel. Car lorsqu'on aura mieux étudié les phénomènes vitaux, on sera amené à reconnaître qu'il existe entre certains êtres privilégiés des actions d'effluves vitales propres à produire des phénomènes de la nature de celui dont il est ici question. Ainsi donc, encore dans ce cas, ce qu'on appelle surnaturel n'est qu'un naturel exceptionnel. Et Jésus en fournit les plus remarquables exemples qu'on puisse citer dans l'histoire de l'humanité.

La guérison du paralytique qui a eu lieu avant la vocation de saint Matthieu, et qui, en supposant qu'il soit question du même fait, a été racontée un peu différemment par les divers évangélistes, manifeste encore en Jésus une nouvelle faculté qui a été considérée comme surnaturelle. On lit, en effet, aux versets 3 et 4 du chapitre IX : « Aussitôt quelques-uns des scribes dirent en « eux-mêmes : Cet homme blasphème. Mais Jésus ayant « connu ce qu'ils pensaient, leur dit : Pourquoi avez-vous « de mauvaises pensées dans vos cœurs? » Jésus, dans cette circonstance, avait donc su lire dans la pensée secrète de quelques-uns de ses auditeurs. Un pareil fait s'est reproduit souvent dans les annales du sortilége. Il est admis dans le christianisme comme surnaturel, et, en général, attribué à la puissance du démon. La faculté de lire dans la pensée était un des signes requis par les juges dans le moyen âge, et même dans des temps postérieurs, pour constater la possession du démon. Cependant l'Église admet la même faculté dans les anges ou dans les saints interprètes de la volonté de Dieu, et à plus forte raison doit-elle l'attribuer à Jésus-Christ, le Saint des saints, le Fils de Dieu et Dieu lui-même. Mais l'étude approfondie des faits du somnambulisme et de ceux qui se sont plus récemment présentés sous le nom de spiritisme, a montré que la même faculté peut exister chez des êtres qui ne sont ni anges, ni saints, ni démons, mais simplement des hommes, et que, par conséquent, cette faculté n'est point surnaturelle, mais seulement exceptionnelle. La philosophie peut donc, tout aussi bien que la religion, admettre le fait cité plus haut, et elle devrait concéder aussi, sans le moindre effort, qu'il se produisait en Jésus par la volonté de son Père, qui est dans les cieux, c'est-à-dire par la volonté et par l'Esprit de Dieu.

Le troisième fait important du chapitre IX, qui doit arrêter l'attention, est la résurrection de la fille de Jaïre, dont il semblerait que saint Matthieu ait pu être témoin, puisque déjà Jésus avait appelé à lui ce publicain; mais il n'en est rien dit, et, outre que le fait peut avoir été inexactement rapporté, Jésus se borne à dire aux assistants : « Retirez-vous, car cette fille n'est pas morte, « elle n'est qu'endormie. » Il la prit par la main, et elle se leva. Il doit donc être permis aux philosophes de douter de la résurrection, sans qu'ils soient néanmoins fondés à exiger que tous les chrétiens en abandonnent la croyance.

Le récit de saint Marc, assez conforme à celui de saint Matthieu, ajoute cependant un détail qui ferait voir que ce dernier n'était point présent au miracle, puisqu'il y est dit que Jésus ne prit avec lui que Pierre, Jacques et son frère Jean. Saint Luc fait exactement le même récit, qui n'était que la tradition reçue, puisque, comme saint Marc, il ne pouvait le tenir que de bouches étrangères. Quant à saint Jean, qui aurait été témoin de cette résurrection, il n'en dit rien dans son Évangile; ce qui doit rendre le fait plus douteux pour tous les hommes qui ne veulent pas croire sur une simple affirmation. On passera donc au chapitre X, sans s'arrêter davantage aux miracles rapportés dans le neuvième.

Le chapitre X est remarquable par l'élection que Jésus fait de ses apôtres, auxquels il prédit qu'ils seront persécutés par les hommes. Il leur confère le pouvoir d'opérer des miracles de guérison et même de résurrection analogues à ceux qu'il a faits lui-même. Il leur donne en même temps quelques instructions mêlées de paraboles qui ne sont pas toutes également claires et compréhensibles, mais que l'Église se charge chaque jour de nous

interpréter. Il semble que Jésus les envoie pour prêcher de suite; mais les prédictions qu'il leur adresse se rapportent cependant au temps qui suivra sa mort, car on ne voit pas qu'ils aient été persécutés de son vivant, ni qu'ils se soient éloignés de lui pour longtemps. On lit d'ailleurs dans le vingt-troisième verset : « Vous n'aurez « pas achevé d'instruire toutes les villes d'Israël avant que « le Fils de l'homme vienne. » Prédiction qui indique bien clairement qu'il s'agit d'un temps éloigné dans l'avenir, mais qui ne présente pas un sens bien net, et qui a dû donner lieu à de fausses interprétations. Enfin, ce qui est remarquable encore dans ce chapitre, et ce qui vient tout à fait à l'appui de mon système, c'est ce que saint Matthieu fait dire à Jésus dans les versets 19 et 20 : « Lors « donc qu'on vous livrera entre leurs mains, ne vous met- « tez point en peine comment vous leur parlerez, ni de ce « que vous leur direz, car ce que vous devez leur dire « vous sera donné à l'heure même..... puisque ce n'est « pas vous qui parlez, mais que c'est l'*esprit de votre Père* « *qui parle en vous.* » Jésus dit donc ici, comme il le dit pour lui-même, que Dieu est le père de ses apôtres et qu'il les inspirera. L'on ne voit donc, jusqu'à présent, rien qui justifie l'opinion que Jésus est le fils *unique* de Dieu; mais, dans le même chapitre, il s'affirme comme l'envoyé et le ministre ou le second de son Père, et nul doute que telle fût sa conviction, que je partage et que la philosophie peut partager avec lui, car les hommes supérieurs remplissent tous une mission divine auprès de l'humanité.

L'évangéliste saint Marc rapporte très-succinctement dans le chapitre III l'élection des douze apôtres; puis, dans le chapitre VI, il ajoute que Jésus les ayant appelés, commença à les envoyer deux à deux, et qu'étant partis, ils prêchaient aux peuples qu'ils fissent pénitence; qu'ils

chassaient beaucoup de démons; qu'ils oignaient d'huile plusieurs malades et qu'ils les guérissaient.

Saint Luc, de son côté, raconte l'élection et la mission des douze apôtres à peu près dans les mêmes termes que saint Marc, sans plus de détails. Cependant il ajoute, chapitre IX, verset 10 : « Les apôtres étant revenus, racon- « tèrent à Jésus tout ce qu'ils avaient fait. » On trouve aussi dans le même chapitre ce passage remarquable : « 49. Alors Jean prenant la parole, lui dit : Maître, nous « avons vu un homme qui chasse les démons en votre « nom; mais nous l'en avons empêché, parce qu'il ne « vous suit pas avec nous. — 50. Et Jésus lui dit : Ne l'en « empêchez point; car celui qui n'est pas contre vous est « avec vous. » Voilà donc un homme qui, par sa propre confiance, se donne à lui-même une puissance que l'on regarde comme miraculeuse. C'est là l'effet de la conviction, et ce qu'on a pu voir de tous les temps.

Ce qui est encore à remarquer dans saint Luc, c'est la mission qu'il attribue de la part de Jésus-Christ à soixante-douze autres disciples, auxquels il donne les mêmes pouvoirs qu'aux douze apôtres, et qui lui rapportent que les démons leur ont obéi. Mais aucun des trois autres évangélistes ne dit un mot de ce fait, assez remarquable cependant. Et ce qui est plus surprenant encore, c'est que saint Jean, apôtre lui-même, et que saint Luc met en scène, ne dit rien de l'élection des douze et de leur mission immédiate, quoique cependant il parle d'eux dans les chapitres XIV, XV, XVI et XVII, comme devant lui succéder pour la continuation de son œuvre. Le défaut d'un accord complet sur un fait de cette importance, qui est la base de l'établissement de l'Église, sans infirmer la réalité de la mission des apôtres, est de nature cependant à tenir en doute sur la vérité de tous les détails qui

s'y rapportent. Ce qu'on peut admettre comme constant, c'est que Jésus s'affirme comme envoyé de Dieu, et que sa conviction profonde l'incite à penser que son esprit, qui est celui de son Père, s'épanchera sur ses apôtres; lesquels acceptent leur mission avec la même confiance, ou au moins avec une confiance suffisante pour opérer quelques guérisons analogues à celles qu'on a vues dans les temps modernes, au tombeau du diacre Paris, par exemple, et de nos jours même sous diverses formes.

On ne s'arrêterait pas, à propos du chapitre XI de saint Matthieu, sur la visite à Jésus-Christ des deux disciples de Jean-Baptiste, si l'on n'y voyait un désaccord assez marqué avec ce que dit saint Jean sur le même sujet dans le chapitre III de son Évangile; puisque, d'après saint Matthieu, ce n'est que de sa prison que Jean-Baptiste envoie pour s'informer si Jésus-Christ est bien le Messie annoncé, et que, d'après saint Jean, c'est avant son emprisonnement qu'il affirme lui-même la mission de Jésus. Il le qualifie dans le même chapitre du titre de Fils *unique* de Dieu; ce qui est d'ailleurs une conséquence du premier chapitre, où le Verbe, qui n'est autre que Jésus, est considéré comme procédant de Dieu de toute éternité. Mais on ne trouve rien de tout cela dans l'Évangile de saint Matthieu, non plus que dans saint Marc ni dans saint Luc.

On peut remarquer encore dans le même chapitre XI que, malgré des miracles si nombreux et si frappants, dit-on, les villes de Judée refusaient de croire en Jésus; ce qui peut faire penser que ces miracles étaient un peu surfaits par leurs rapporteurs.

Le chapitre XII pourrait encore donner lieu à quelques observations analogues aux précédentes, tant sur les miracles que sur le peu d'accord avec les autres évangé-

listes. On remarquera seulement que le verset 40 est une première prédiction relative à la Passion. Saint Matthieu lui-même et les autres évangélistes rapportent d'autres prédictions beaucoup plus précises; mais les détails de ces prédictions écrits longtemps après l'événement, et différant plus ou moins entre eux, ne peuvent inspirer beaucoup de confiance. Il était d'ailleurs facile à Jésus, qui avait déjà été poursuivi, de prévoir qu'il finirait par être immolé à la haine de ses ennemis, et sa confiance en Dieu et en sa mission était telle qu'il ne reculait pas devant le sacrifice de sa vie pour affirmer sa doctrine.

Le chapitre XIII est rempli de paraboles dont le sens moral est facile à saisir. L'on y voit aussi que Jésus n'est pas reconnu comme prophète et, à plus forte raison, comme Fils de Dieu dans son pays. D'où donc saint Matthieu a-t-il tiré l'histoire de sa naissance, puisqu'elle y était ignorée, et qu'il semble que ses parents en fissent un secret?

Le chapitre XIV, indépendamment de la narration de la mort de saint Jean-Baptiste, est remarquable par le récit de deux miracles : la multiplication des cinq pains et la marche de Jésus sur les eaux du lac. L'un et l'autre peuvent s'expliquer par la faculté que possédait Jésus, à son insu même, de produire des hallucinations collectives; mais ils donnent lieu en outre à diverses autres observations. Saint Matthieu, en rapportant le miracle de la multiplication des cinq pains, estime à cinq mille le nombre des auditeurs présents, non compris les femmes et les enfants, ce qui devait faire au moins dix mille personnes, estimation évidemment exagérée, si l'on considère surtout que Jésus cheminait en barque, et que le peuple avait dû le suivre de diverses villes. Est-il vraisemblable aussi que cette foule, quelle qu'elle fût, n'eût apporté

aucune provision avec elle? Et, puisque les disciples voulaient les renvoyer dans les villages, peut-on croire que beaucoup n'eussent pas pris d'eux-mêmes le parti de s'y réfugier? D'ailleurs, les habitants de ces villages devaient faire partie de ceux qui étaient venus pour entendre la parole du Maître. Le nombre de ceux qui s'étaient assis pour recevoir leur part des vivres apportés par les disciples devait donc être fort restreint, et s'ils eussent été dix mille ou simplement cinq mille, les disciples n'auraient pu même trouver le temps de leur faire la distribution. Il est vrai que lorsqu'on raconte des miracles, il n'en coûte rien d'en admettre un de plus. On doit donc penser que la distribution a été beaucoup moindre que ce qui est rapporté, et que, s'il y a eu apparence de miracle, ce n'est que l'effet d'une illusion générale, dont les phénomènes du spiritisme offrent des exemples analogues.

Saint Marc copie, pour ainsi dire, saint Matthieu en rapportant les mêmes miracles.

Saint Luc rapporte aussi celui des pains, à peu près dans les mêmes termes que saint Matthieu, ce qui n'ajoute rien à l'autorité du premier récit. Il indique seulement que le fait se passa près de la ville de Bethsaïde, dans la tribu de Zabulon, et que Jésus fit asseoir le peuple par bandes de cinquante; mais il ne rapporte pas le miracle qu'il fit le même soir en marchant sur le lac pour rejoindre ses disciples.

Quant à saint Jean, il raconte le fait de la multiplication des pains avec des circonstances différentes de celles du récit de ses prédécesseurs. Ainsi, il fait passer Jésus de l'autre côté du lac, et c'est le Maître lui-même qui feint de s'inquiéter de la manière dont il pourra nourrir le peuple. Enfin, ce n'est pas en fuyant Hérode, comme

le disent les trois autres évangélistes, qu'il arrive en un lieu désert où il est entouré par le peuple. Comment croire à l'exactitude des détails de pareilles narrations? Ce qu'on peut admettre, sur la foi de saint Matthieu et de saint Jean, c'est, ainsi qu'on l'a dit, qu'il a pu se passer quelque phénomène extraordinaire dont l'explication se trouve dans la faculté que possédait Jésus de produire sur les masses des hallucinations et des illusions qu'il partageait lui-même, comme il arrive aux inspirés de tous les siècles.

Quant au second miracle de Jésus marchant sur les flots, saint Matthieu y associe Pierre, dont la foi cependant faiblit un moment; saint Marc ne parle pas de Pierre; saint Luc, ainsi qu'il a été dit plus haut, ne parle pas même de ce miracle, qui, cependant, est des plus importants, puisqu'il contrarie les lois de la physique, tandis que ceux qui consistent dans des guérisons n'ont rien que de conforme à ces lois. Enfin, saint Jean, qui rapporte le miracle, mais sans y associer Pierre, y ajoute une particularité dont ne parlent pas les autres, c'est qu'aussitôt que Jésus fut monté dans la barque, elle se trouva rendue au lieu où elle allait. Peut-on croire à des récits aussi variés, sans attribuer le fait principal à une hallucination?

Après la multiplication des cinq pains vient, dans le chapitre XV de saint Matthieu, la multiplication des sept pains et de quelques poissons, qui n'est que la répétition exacte du miracle précédent. On se bornera à dire que saint Marc ne fait, comme pour le premier, qu'en reprendre le récit presque mot pour mot, mais que saint Luc et saint Jean n'en parlent nullement, ce qui est de nature à jeter des doutes sur le fait, si ce n'est à l'infirmer.

On peut remarquer encore dans le même chapitre XV le miracle de la guérison de la fille de la Chananéenne.

Jésus, répondant à cette femme qui lui demande de guérir sa fille, lui dit : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis » de la maison d'Israël qui se sont perdues. » Et plus loin : « Est-il juste de prendre le pain des enfants et de le jeter » aux chiens? » Cependant il se laisse attendrir et opère la guérison. L'Église ne manque pas d'expliquer ces dures paroles. On se dispensera d'en essayer ici le commentaire.

Le chapitre XVI de saint Matthieu, dans lequel saint Pierre confesse que Jésus est le Fils de Dieu, et où Jésus se dit lui-même le Christ, pose la base de l'Église contre laquelle ne prévaudront point les portes de l'enfer. Il est remarquable, en outre, par les prédictions qu'il contient, mais principalement par la dernière: « Le Fils de « l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses « anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. Je « vous le dis en vérité, il y en a quelques-uns de ceux « qui sont ici qui n'éprouveront point la mort qu'ils « n'aient vu le Fils de l'homme venir en son règne. » En faut-il davantage pour mettre en garde contre l'opinion des théologiens qui veulent qu'on ne récuse aucune des paroles de l'Évangile? On se dispensera d'ailleurs de comparer ce chapitre XVI avec les chapitres analogues des autres évangélistes. Une foi aveugle peut seule admettre tout ce qui y est contenu.

Le chapitre XVII rapporte la transfiguration de Jésus, qui, par les termes mêmes dans lesquels elle est décrite, est une véritable hallucination. Là se répète la déclaration qui a été faite déjà lors du baptême : « Celui-ci est » mon Fils bien-aimé, dans lequel j'ai mis toute mon affec- » tion. Écoutez-le. »

On ne s'arrêtera pas aux deux miracles mentionnés dans le même chapitre. On remarquera seulement que les disciples se plaignent de n'avoir pu eux-mêmes opérer le

premier, et que Jésus leur répond : « C'est à cause de « votre incrédulité; car, je vous le dis en vérité, si vous « aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez « à cette montagne : Transporte-toi d'ici là, et elle s'y « transporterait, et rien ne vous serait impossible. » Telle est en effet la clef de tous les faits réputés merveilleux, soit réels, soit résultant d'hallucinations. Et lorsqu'on voit les disciples, après avoir été témoins de tant de merveilles, n'avoir encore qu'une foi douteuse, ne doit-on pas permettre aux philosophes, qui n'ont rien vu, de rester eux-mêmes dans le doute?

Saint Marc et saint Luc rapportent la Transfiguration dans les mêmes termes à peu près que saint Matthieu; mais saint Jean, qui était un des acteurs ou plutôt un des témoins de ce fait important, n'en dit pas un mot. Que conclure d'un tel silence? N'est-il pas fâcheux que tant de motifs d'incertitude règnent dans des documents dont il est ordonné de croire jusqu'aux moindres détails?

Le chapitre XVIII ne contient que des maximes et des préceptes que l'Église commente avec sagesse, et dont elle sait tirer d'utiles leçons. Il en est de même du chapitre XIX. Le chapitre XX se distingue en outre par la prédiction de la Passion et par la guérison de deux aveugles; ce qui ne doit pas nous arrêter plus que les faits précédents. Est-il étonnant, quant à la prédiction, que Jésus, qui se déclarait l'ennemi des prêtres et des scribes, ait dit : « Nous allons à Jérusalem, et le Fils de l'homme « sera livré aux princes des prêtres et aux scribes, qui le « condamneront à mort »? Les détails qu'il ajoute sont plus précis; mais quel est le degré d'authenticité de tels détails sur un fait relaté longtemps après l'événement? Ces prédictions sont aussi rapportées par les autres évangélistes; toujours cependant avec quelques variantes, ce

qui n'est guère propre à augmenter la confiance qu'elles méritent.

Le chapitre XXI rend compte de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et de l'inimitié des prêtres et des scribes. Saint Marc et saint Luc font le même récit, qui est beaucoup plus simple dans saint Jean. Celui-ci ne dit pas que Jésus ait prévu la rencontre d'un ânon, mais seulement que, l'ayant trouvé, il monta dessus, selon ce qui est écrit : « Ne craignez point, fille de Sion; voici » votre roi qui vient, monté sur le poulain d'une ânesse. » La vérité du fait historique, que nul motif absolu ne porte à rejeter, ne saurait être cependant une preuve de la mission surnaturelle de Jésus.

Les chapitres XXII et XXIII, remplis de paraboles, d'instructions et de malédictions contre les scribes et les pharisiens, ne donneront lieu à aucune observation.

Le chapitre XXIV contient des prédictions fort obscures et peu exactes sur la ruine de Jérusalem et sur la venue du Fils de l'homme. Des prédictions semblables, aussi fantastiques, et qui ont donné lieu aux plus fausses interprétations, ne font pas faute dans les autres évangélistes. Le chapitre XXV, peinture du jugement dernier, n'est que la suite du précédent, et donne une idée des croyances populaires de l'époque.

Les chapitres XXVI et XXVII font un récit simple et touchant de la Cène et de la Passion; puis, au moment de la mort de Jésus, ils font mention de miracles et de phénomènes extraordinaires que ne rapportent pas les auteurs juifs ou païens. La narration de saint Marc ne fait que répéter celle de saint Matthieu. Quant à saint Luc, il ajoute une circonstance omise par ses prédécesseurs : c'est que Jésus, touchant l'oreille de l'homme qui avait été frappé de l'épée d'un de ses disciples, la guérit.

Le récit de saint Jean ne contredit en rien les précédents. Il ajoute seulement que ce fut Pierre qui frappa de l'épée un des gens du grand-prêtre qui se nommait Malchus; mais il ne parle pas, comme saint Luc, de la guérison de cet homme.

Il y a dans toute cette histoire un fait réel, et des détails, comme toujours, fort contestables.

Le chapitre XXVIII et dernier de saint Matthieu, qui rapporte fort succinctement la résurrection et les apparitions de Jésus-Christ, est remarquable au plus haut degré. Il dit d'abord que ce fut un ange descendu du ciel qui renversa la pierre du sépulcre; qui fit voir aux femmes, Marie-Madeleine et l'autre Marie, que la tombe était vide; qui leur dit que Jésus était ressuscité et leur ordonna d'aller porter cette nouvelle aux Apôtres, en leur prescrivant de se rendre en Galilée où ils le verraient. En même temps, Jésus se présenta devant elles, les salua, et elles l'adorèrent. Saint Matthieu ajoute que les sénateurs donnèrent une grande somme d'argent aux soldats pour qu'ils dissent que les disciples étaient venus pendant la nuit et avaient enlevé le corps pendant qu'ils dormaient. Enfin il ajoute que les onze disciples allèrent en Galilée sur la montagne où Jésus leur avait commandé de se trouver; que là, ils l'adorèrent et qu'il leur donna la mission d'instruire et de baptiser tous les peuples, leur promettant d'être avec eux jusqu'à la consommation des siècles.

Saint Marc, après avoir rapporté la résurrection peu différemment de saint Matthieu, fait apparaître Jésus à Marie-Madeleine, dont il avait chassé sept démons. L'ordre donné par l'ange d'aller en Galilée n'est pas transmis à ses disciples, qui ne croyaient pas à sa résurrection. Jésus apparaît d'abord sous une forme qui n'est pas la sienne à deux

d'entre eux qui s'en allaient à une maison de campagne. Enfin, il apparut aux onze lorsqu'ils étaient à table, il leur reprocha leur incrédulité et leur dit : Allez par tout le monde prêcher l'Évangile à toutes les créatures; puis il s'éleva dans le ciel, où il est assis à la droite de Dieu.

Le récit de saint Luc diffère encore des précédents. Ce n'est pas seulement un ange, mais deux, que les saintes femmes rencontrent au sépulcre, et Jésus n'apparaît point à ces femmes. Il n'est pas question du voyage que les Apôtres doivent faire en Galilée. La rencontre des deux disciples sur la route d'Emmaüs, bourg peu distant de Jérusalem, est rapportée avec des détails dont il n'est pas dit un mot dans saint Marc. Il en est de même de l'apparition qui eut lieu à Jérusalem aux onze Apôtres. Ceux-ci le prirent d'abord pour un esprit, et ce ne fut qu'après l'avoir vu manger qu'ils crurent enfin en lui. Il leur donna sa bénédiction, et, après leur avoir confié leur mission, il fut enlevé au ciel, au dehors, vers Béthanie.

Le récit de saint Jean ne diffère pas moins des précédents que ceux-ci ne diffèrent entre eux. Ce ne furent pas deux ou plusieurs femmes qui allèrent vers le sépulcre, mais Marie-Madeleine seule. Elle le vit ouvert et alla de suite chercher Pierre et Jean, qui accoururent et reconnurent l'un après l'autre que Jésus en avait été enlevé. Ce ne fut qu'après eux que Madeleine y entra, et, regardant dans le tombeau, elle vit deux anges assis aux deux côtés qui lui apprirent la résurrection. Se retournant alors, elle vit un homme qu'elle prit d'abord pour le jardinier, mais qui était Jésus lui-même et qui lui dit : « Ne me touchez » pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père; » mais allez trouver mes frères et dites-leur de ma part : » Je monte vers *mon Père et vers votre Père,* vers mon » Dieu et votre Dieu. »

Ce fut le soir du même jour que Jésus se trouva au milieu de ses disciples, dans une chambre fermée, de peur des Juifs, et qu'il se fit reconnaître d'eux en leur montrant ses mains et ses pieds. Il leur dit : Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie aussi de même; puis il souffla sur eux et leur envoya le Saint-Esprit. Huit jours après, les disciples étant dans le même lieu, Jésus vint, les portes étant fermées, et se tint au milieu d'eux. Ce fut là que Thomas, qui n'était pas à la première assemblée, dut renoncer à son incrédulité. Jésus se fit voir encore depuis à ses disciples sur le bord de la mer de Tibériade, où saint Jean place la pêche miraculeuse, que les autres évangélistes rapportent à la vie même de Jésus-Christ. Saint Jean ne parle point d'ailleurs de l'ascension au ciel, que saint Matthieu dit avoir eu lieu en Galilée, et saint Luc vers Béthanie; tandis que le premier chapitre des Actes des Apôtres semble la placer au mont des Oliviers.

Il y aurait de nombreuses observations à faire sur des récits aussi différents les uns des autres; mais un lecteur non prévenu les fera de lui-même. Je me bornerai à rappeler ce que j'ai déjà dit, à propos d'autres rapprochements, du peu de concordance des Évangiles; j'ajouterai que de pareils récits font ressortir les illusions et les hallucinations des Apôtres, dont les esprits étaient frappés par tous les faits antérieurs et jetés dans le trouble par la mort de leur maître. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que, les Évangiles ayant été écrits à des époques et en des lieux divers, en des temps où les communications entre les hommes étaient lentes et difficiles, les évangélistes, sans se concerter, aient consigné, chacun de son côté, des impressions et des légendes que la foi et l'exaltation de leur imagination leur rappelaient avec des couleurs plus ou moins exactes. Car il est aussi impossible d'ad-

mettre que leurs récits soient de pure invention, que de forcer la raison à reconnaître leur entière exactitude.

On pourrait reprendre l'examen détaillé des chapitres de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, comme on l'a fait de ceux de saint Matthieu, et l'on y trouverait encore un certain nombre de faits historiques et de miracles qui ne sont point rapportés dans le premier évangéliste et qui conduiraient à la même conclusion; mais on croit ce travail superflu, et l'on se contentera d'analyser très-succinctement l'Évangile de saint Jean, dont les idées métaphysiques composent en grande partie tout le fond de la théologie chrétienne, idées qu'on retrouve en partie dans la philosophie des Indiens et qui avaient déjà cours dans tout l'Orient.

Dans le chapitre Ier, saint Jean pose la divinité du Verbe coéternel avec Dieu, Dieu lui-même et l'une des personnes de la Trinité, qui n'est autre que Jésus-Christ, dont saint Jean-Baptiste est venu rendre témoignage. On chercherait vainement dans les trois autres Évangiles la trace d'une déclaration aussi nette, et l'on peut se demander où saint Jean a puisé l'expression du Verbe pris dans l'acception, non pas seulement de la puissance de Dieu, mais de Dieu même. La Bible dit bien que Dieu a tout créé par sa parole, mais on ne voit pas que Jésus-Christ ait dit qu'il était lui-même la parole de Dieu. Toute cette métaphysique ne peut être que le résultat des méditations personnelles de Jean, dont l'Évangile n'a été écrit que longtemps après la mort de Jésus et en s'inspirant des idées mystiques répandues dans l'Orient.

C'est dans le même chapitre, verset 18, que, pour la première fois, Jésus est appelé le Fils *unique* de Dieu. Lors de la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe et dans la Transfiguration, il est dit seulement :

Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toute ma confiance, et nulle part Jésus, en parlant de son Père, ne fait entendre qu'il soit fils unique. C'est donc sur le seul témoignage de saint Jean que cette croyance est fondée, et, en bonne critique, il doit être permis aux philosophes de demander des motifs plus sérieux pour l'adopter. Les théologiens, qui récusent le témoignage de la raison, ont essayé néanmoins d'en fournir *par le raisonnement,* mais les preuves qu'ils donnent ne sont de nature à convaincre que ceux qui d'avance sont convaincus, et l'on est étonné, en lisant le grand Bossuet, de la faiblesse de celles qu'il allègue. Partout Jésus, en parlant de Dieu, le donne comme père à ses disciples aussi bien qu'à lui. Seulement, il se dit uniquement envoyé par son Père pour prêcher sa doctrine au peuple d'Israël, et les philosophes ne devraient pas faire difficulté d'admettre sa mission dans ces termes.

Le chapitre II donne la relation du miracle de l'eau changée en vin aux noces de Cana, dont ne parlent en aucune façon les trois autres évangélistes. Ce silence n'infirme pas, il est vrai, le récit de saint Jean, mais il peut jeter du doute dans l'esprit de tout homme sérieux. Ce miracle, au reste, en l'admettant, est surtout de ceux qui peuvent s'expliquer par une cause toute naturelle, savoir : la faculté que possède l'imagination de produire des illusions. Le somnambulisme et les affections qui s'y rapportent en offrent mille exemples qu'il serait facile de rapporter ici, et il est d'ailleurs à croire que le tardif récit de saint Jean, venu de tradition, exagère beaucoup les détails du fait. Peut-être un voisin de Jésus n'ayant plus de vin, celui-ci lui aura-t-il versé de l'eau en disant, je veux qu'elle se change en vin. L'auteur de cet écrit a lui-même opéré un miracle tout à fait semblable, et, le *fait*

d'ailleurs eût-il été plus général, ce qu'on sait maintenant des hallucinations collectives lui enlèverait tout ce qu'il comporte de merveilleux.

Le chapitre III rapporte un entretien avec Nicodème, dont il n'est point question chez les autres évangélistes, et dans deux versets desquels Jésus s'affirme lui-même Fils unique de Dieu et où il prédit sa mort et son élévation dans le ciel. Mais comment Jean a-t-il eu le secret détail de cet entretien? Et est-on obligé de croire à une prédiction rapportée si longtemps après l'événement? Sans accuser saint Jean de mauvaise foi, comme l'a fait plus d'un critique, ne peut-on pas croire que son imagination en impose beaucoup à son esprit?

Le chapitre IV, où se trouve l'entretien de Jésus avec la Samaritaine, est l'un de ceux où se développe la doctrine du Christ, à laquelle tout philosophe doit adhérer. « Dieu est esprit », dit le verset 24, « et il faut que ceux » qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. »

On passera sous silence le miracle rapporté dans ce même chapitre et ceux des chapitres suivants dont il a déjà été fait mention. Dans le chapitre V, on relèvera seulement ces simples paroles du verset 17 : « Mon Père » ne cesse point d'agir jusqu'à présent, et j'agis aussi in- » cessamment. » Ce qui est conforme à l'opinion, assez généralement admise aujourd'hui par la philosophie, que la création du monde n'est pas un fait fini après lequel Dieu se repose, mais qu'elle continue toujours.

Le chapitre VI fournit à l'Église un de ses plus puissants arguments en faveur de la foi et de l'Eucharistie. On y trouve d'abord, versets 47 et 48 : « En vérité, en » vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éter- » nelle. Je suis le pain de la vie »; et versets 55, 56 et 57 : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie

» éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma » chair est véritablement une nourriture et mon sang est » véritablement un breuvage. Celui qui mange ma chair et » qui boit mon sang demeure en moi et je demeure en » lui..... » Puis, verset 64 : « C'est l'esprit qui vivifie, la » chair ne sert de rien : les paroles que je vous dis sont » esprit et vie. » Ces divers passages sembleraient devoir indiquer que Jésus, qui parlait si souvent en paraboles, ne voulait pas qu'on prît ses paroles à la lettre, mais qu'on en recherchât l'esprit. Cependant, ce n'est pas ainsi que l'entend l'Église, lorsqu'elle affirme que c'est bien la chair et le sang du Christ que mange le fidèle dans l'Eucharistie. C'est là un point sur lequel il ne paraît pas possible que la philosophie pactise jamais avec elle, et qui sépare profondément le protestantisme du catholicisme.

Le chapitre VII pourrait donner lieu à des observations d'une nature bien différente, mais auxquelles on ne s'arrêtera pas, pour ne point sortir du cadre restreint qu'on s'est tracé. Quant au VIIIe, il se fait remarquer par le sage jugement de la femme adultère; le reste n'est qu'une affirmation plus ou moins positive de la mission de Jésus, à laquelle la plupart des Juifs présents, surtout les prêtres, refusaient de croire. Le IXe rapporte une prétendue enquête des Pharisiens sur la guérison d'un aveugle de naissance. Mais qui répond de l'authenticité, et du fait, et de l'enquête? Il en est de ce miracle comme de tous les autres. Le chapitre X peut être considéré comme une suite du VIIIe. Le XIe et le XIIe rapportent des faits dans un ordre différent de celui que leur donnent les autres évangélistes, ce qui a pu déjà être remarqué pour d'autres récits dans ce qui précède, et n'est pas propre à inspirer une confiance entière dans les historiens. Puis enfin viennent les chapitres relatifs à la Cène, à la Passion

et à la Résurrection dont il a déjà été parlé. Ils sont remplis par les prédictions et par les discours que saint Jean met dans la bouche de Jésus. Le Christ développe là toute sa doctrine, qui est la même que dans les autres évangélistes, où elle se trouve seulement plus éparse. On se bornera à relever les passages suivants :

1° Chapitre XVI, verset 24 : « Jusqu'ici vous n'avez » rien demandé en mon nom. Demandez et vous rece- » vrez, afin que votre joie soit pleine et parfaite. » Ce paragraphe paraît en contradiction avec ce qu'ont rapporté les évangélistes précédents, qui disent que Jésus avait envoyé ses douze Apôtres et même soixante-douze encore de ses disciples pour prêcher et pour opérer *en son nom* des miracles.

2° Chapitre XX, verset 17 : « Jésus lui répondit..... » Allez trouver mes frères et dites-leur de ma part : Je » monte vers mon Père et vers votre Père, vers mon Dieu » et votre Dieu. » Jésus n'assimile-t-il pas ici ses disciples à lui-même, comme Fils de Dieu, après leur avoir répété à plusieurs reprises, dans les chapitres précédents, qu'ils étaient en lui comme lui était en son Père? Toutes les paroles énigmatiques que Jésus prononce dans les derniers chapitres de saint Jean et qui servent de base à la théologie, semblent indiquer que les idées qu'elles expriment manquaient elles-mêmes de clarté dans l'esprit du narrateur.

3° Enfin, dans le même chapitre, verset 22, on lit : « Ayant dit ces mots, il souffla sur eux et leur dit : Rece- » vez le Saint-Esprit. » N'était-ce pas là le consolateur qu'il leur avait promis, et était-il nécessaire que le Saint-Esprit descendît sur eux sous forme de flamme le jour de la Pentecôte? Que de contradictions, de redites et d'inutilités l'on peut relever en relisant avec attention tous les Évan-

giles avec un esprit tant soit peu critique! En conclure que tout en est faux ne serait pas d'un sain jugement; mais il est également peu sage de prétendre que tout y est sublime et vérité. C'est le récit, on ne saurait en douter, d'hommes convaincus et de bonne foi, mais d'hommes ignorants et dont l'imagination exaltée a mêlé ses rêves à quelque réalité; et, comme on l'a dit, n'ayant pu se concerter, ils ont écrit, chacun de son côté, à des époques différentes, en sorte qu'il n'y a rien d'étonnant que leurs récits présentent beaucoup de disparates et d'incohérence.

Que conclure de l'examen précédent en faveur de la thèse exposée au commencement de cette notice? Comment la philosophie et la religion catholique peuvent-elles se rapprocher l'une de l'autre sans se confondre? Quelle opinion enfin la philosophie peut-elle, sans déroger à la raison, adopter sur la personne de Jésus-Christ? Et d'un autre côté, quelles concessions générales l'Église peut-elle et doit-elle faire à la philosophie? C'est ce qu'il reste à résumer ici en peu de mots.

Tous les hommes sont enfants de Dieu, créés par l'œuvre de l'esprit de Dieu ou par le Saint-Esprit dans le sein de leurs mères. Car, sans l'âme, ils ne seraient que matière, et l'âme est esprit, c'est-à-dire essence divine. Mais cette âme, dont la fonction est d'agir sur la matière corporelle, trouve dans l'inertie de celle-ci et dans la nature particulière de son organisation, des obstacles qui s'opposent à la réalisation de la perfection des vues de Dieu. Dans l'animal, que nous nommons brute, et qui est mû aussi ou animé par l'esprit, l'imperfection ou le manque de certains organes s'oppose, bien plus encore que dans l'homme, au développement des attributs spirituels qui appartiennent complétement et uniquement à Dieu.

Dans les hommes eux-mêmes, l'inégalité des constitutions organiques entraîne, de l'un à l'autre, une immense disproportion dans la manifestation des propriétés spirituelles. Jésus-Christ a été un être privilégié, un fils bien-aimé de Dieu qui a mis en lui toute sa sagesse et sa confiance. Il a senti en lui-même la vertu de Dieu son Père, la mission qui lui était donnée de conduire les hommes dans la voie du bien, et ce sentiment intime a fait naître la foi qui remue les montagnes. De là les miracles de guérison et de fascination qu'il a pu opérer, que tout homme qui possédera la foi au même degré pourra opérer comme lui, et que quelques-uns de ses disciples ont opérés et opèrent encore aujourd'hui en invoquant son nom ou celui de son Père avec une entière confiance. Mais Jésus-Christ ne cessait pas d'être homme, bien que sa doctrine lui fût inspirée par Dieu. Il fallait toujours que ses idées fussent élaborées dans un cerveau matériel. Sa science humaine ne dépassait pas, n'atteignait pas même celle de son siècle. Fils d'un artisan, son éducation n'avait pas été au-dessus de celle des hommes de sa classe. Il n'avait de supériorité sur eux que par l'élévation de son esprit et le sentiment profond de la justice et du bien qu'il avait l'impérieux besoin d'épancher au dehors autour de lui. Du reste, il partageait la plupart des préjugés de son temps et les erreurs en physique et en métaphysique qui régnaient à cette époque dans le monde. Sa mémoire mérite un culte de reconnaissance, et les événements principaux de sa vie sont justement célébrés par des fêtes où son exemple et ses préceptes sont proposés aux hommes pour les exciter à la vertu. Les cérémonies instituées dans cette vue constituent une religion respectable et sainte, à laquelle la philosophie doit s'associer. Elle peut admettre aussi que les interprètes de ses dogmes

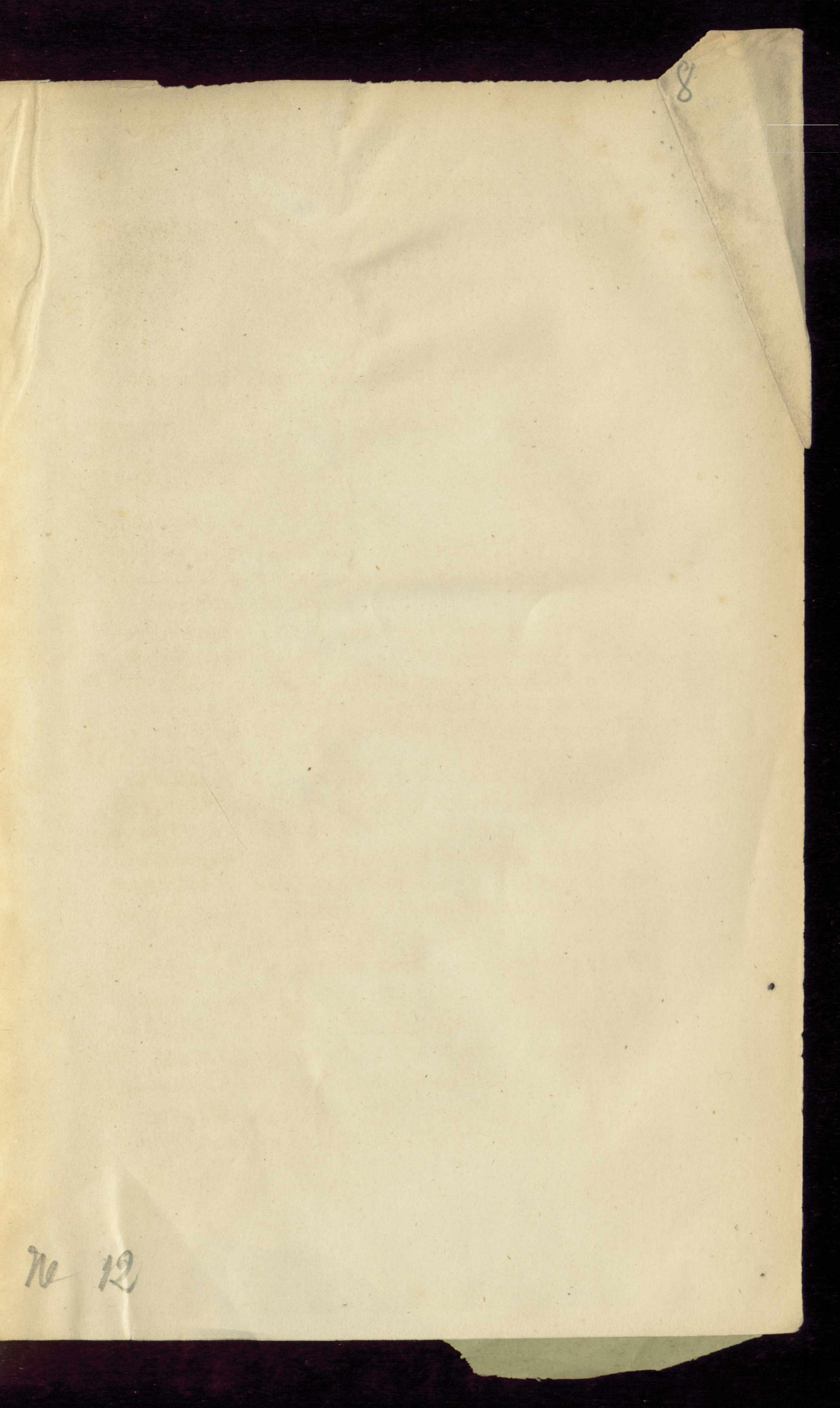
présentent, comme œuvres divines, une partie des faits merveilleux qui sont rapportés dans sa légende, qu'ils le considèrent comme étant d'une nature supérieure à l'humanité, et qu'ils fassent même quelques concessions tacites à l'ignorance et à la crédulité populaires. Mais ce qu'elle réclame impérieusement, c'est que l'Église se taise au moins sur tous les faits qui répugnent à la raison, qu'elle se garde surtout d'en déduire des conséquences et d'introduire de nouveaux dogmes qui ne font que fournir des armes contre elle, bien loin d'ajouter à sa puissance. Que bien au contraire, tout en se taisant d'abord sur un grand nombre de superstitions, elle travaille lentement, mais constamment, à les détruire au lieu de leur fournir des aliments; qu'elle consulte la science, et, sans vouloir la devancer, ni même la suivre de trop près, qu'elle cherche avec persévérance à se mettre d'accord avec les résultats qui en sont solidement établis. Est-ce là trop demander? Malheur à elle si elle ne suit pas cette voie. Au lieu de modifications, ce sera une chute qu'elle aura à redouter.

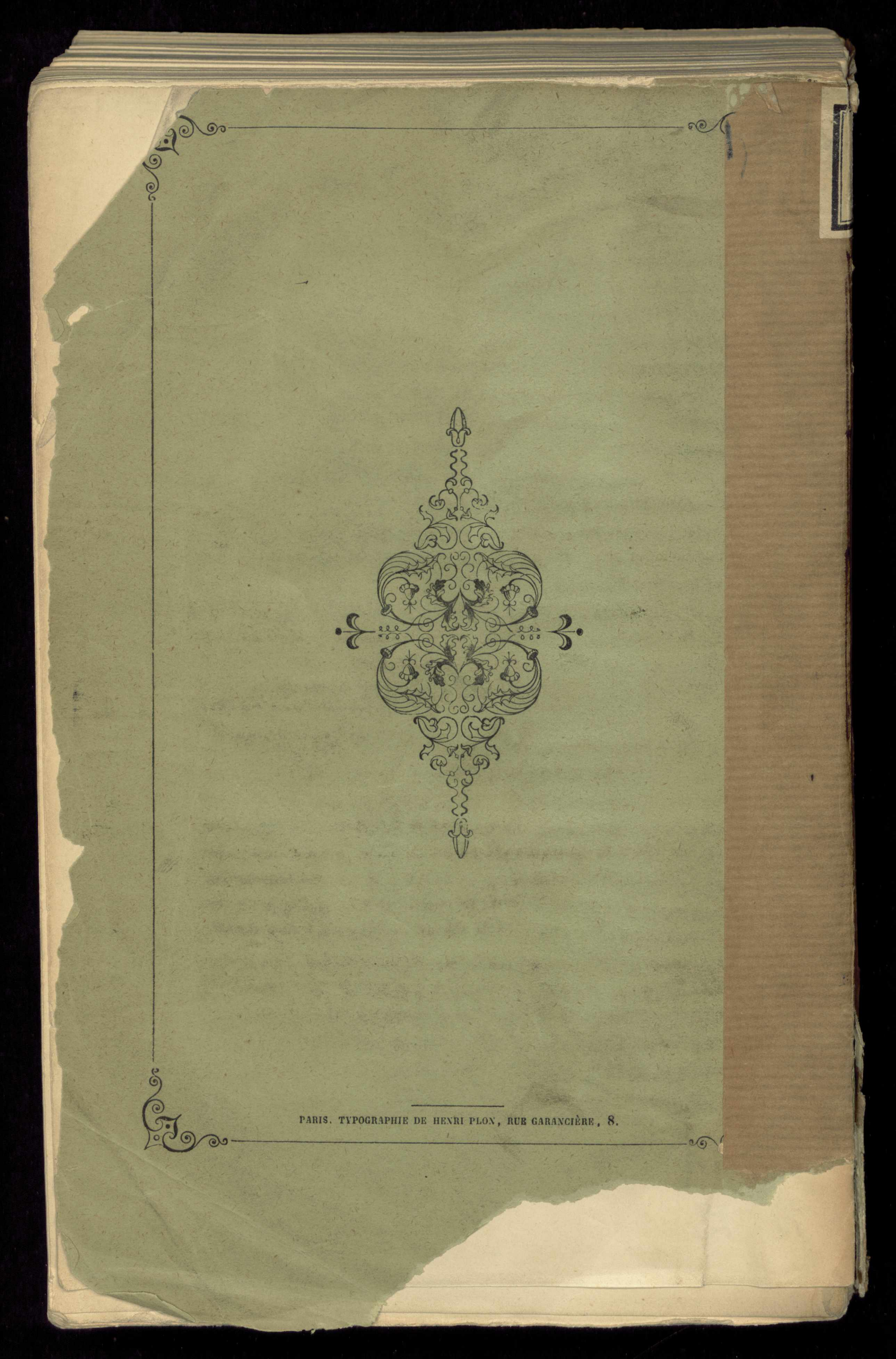
FIN.

TABLE

DES

MÉMOIRES ET NOTICES CONTENUS DANS CE VOLUME.


8
№ 12



PARIS. TYPOGRAPHIE DE HENRI PLON, RUE GARANCIÈRE, 8.

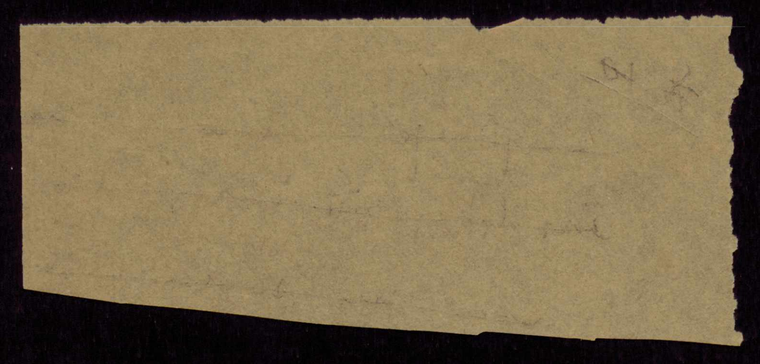
~~8~~ ~~10~~ 8

Δ 57824 FA

~~Ce qui pouvait être pour un~~

~~aux les habits de sa première~~

~~Car qui parlent ainsi~~



Δ 57824 FA



